سال بیست وپنجم
شماره اول
۱۳۵۶

نشریهٔ سه ماهه پوهنځی ادبیات و علوم بشری پوهنتون کابل

سال بیست و پنجم   شمارهٔ اول   حمل - جوزا ۱۳۵۶

بیست و پنجمین سال ادب

حکماء و دانشمندان، هرسالی را که برعمر شان افزود می شود، بر کفهٔ ترازوی معنوی سنجش عقل میگذارند وبا موازنهٔ خوب ونا خوب، از حاصل آن نتیجه برمی آرند ومی بینند که چه مایه از عمر گرانمایهٔ خویش بهره برده اند! اگر مقدار حسنات وزین تر باشد، مرد فرزانه از عمر خود با کردن کار های نیک سود بیشتر برده است، و در غیر آن عکس قضیه صادق خواهد بود.

سعدی فیلسوف بزرگ در سنین پنجاه و هفتاد، هنوز میکوشید که لحظات گرانبهای عمر خود را بیهوده نگذراند وبا آنکه تا آندم آثاری بزرگ همچون گلستان و بوستان بوجود آورده بود میگفت:

الا ای که عمرت به هفتاد رفت   مگر خفته بودی که بر باد رفت؟

این گونه محاسبه خیلی دقیق وخردمندانه است. زیرا عمر مرد خردمند هر لحظه اش جهانی می ارزد وارزش آن از جهتی بیش است که تنها برای انتفاع شخص نه بلکه برای ثمر بودن وافاده برای دیگران وبهره وری برای همنوعان است.

***

از عمر گرانقیمت مجلهٔ "ادب" مدت بیست وچهار سال گذشته است.

محقق و دانشمندی که گذشتهٔ این مجله را بررسی کند و براساس آن نظر بیفگند و بسنجد که تا کدام اندازه این نامه مصدر خدماتی شده است که در راه معرفی فرهنگ ما مؤثر و مفید بوده است، یقیناً از مطالعهٔ شماره های مختلف آن برایش هویدا خواهد شد که این نامه تاکجا راه موفقیت پیموده است.

***

از امور بس عمده یکه در حیات ملی ما سهم بسیار بارز و ارزنده دارد و ادب نیز در کنار همه نشرات وطن، خاطرهٔ بزرگ و اثر سترگ آن را همیشه در دل نگهداشته و نگاه خواهد داشت، تصویب نخستین قانون اساسی دولت جمهوری است که انفاذ آن بتاریخ ۵ دلو ۱۳۵۵ اعلام گردید و بر اساس مدلول همین وثیقه مهمه ملی، بتاریخ ۲۶ دلو، بناغلی محمدداود، رهبر انقلاب ۲۶ سرطان ۱۳۵۲، بحیث اولین رئیس جمهور افغانستان از طرف لویه جرگه انتخاب گردیدند. با انفاذ این قانون در زندگانی علمی، سیاسی و اداری این کشور تحولات نمایانی بهدیده می‌آید، و آرزومندیم آینده را با درخشانی بیشتر پذیرایی کنیم.

***

در سال ۱۳۵۵، درین نامه مطالبی دربارهٔ صوفی بزرگ خواجه عبدالله انصاری، تأثیر فرهنگ مشرق زمین بر مغرب زمین، تأثیر داستانهای شاهنامه فردوسی بر آثار مابعد، فرهنگ عامیانه افغانستان و ده ها مطالب دیگر که مفید انگاشته شده، دربارهٔ تاریخ و ثقافت این سرزمین نشر گردید، ابراز علاقه مزید دانشمندان و همکاری ایشان و ترغیب ادب دوستان موجب حوصله افزایی ماشد، امید وارم درآینده خدمات سودمندی نموده بتوانیم.

و من الله التوفیق.

شاه علی اکبر

مقرری رئیس پوهنتون کابل

حسب پیشنهاد وزارت تعلیمات عالی و تصویب مجلس عالی وزراء و منظوری بناغلی محمدداود رئیس جمهور، بناغلی پوهاند عبدالسلام عظیمی معاون علمی ریاست پوهنتون بحیث رئیس پوهنتون کابل مقرر شده است.

ادب: مقرری پوهاند عظیمی را که از همکاران قلمیش میباشد، به عهدهٔ جدید تبریک گفته موفقیتش را تمنی دارد.

پوهاند میر امان الدین

مزاج

موضوع مزاج باموضوع هیجان ارتباط نزدیکی دارد. زیرا اکنون این عقیده عمومیت پیدا کرده است که نوع مزاج شخص تابع خصوصیت هیجانی است که بمیراث بردمویه شرایط باهمی میراث هیجانی بامحیط وماحولش مربوط می باشد. درقرن پنجم قبل ازمیلاد بقراط حکیم ادعا نمود که جسم انسان مشتمل ازچهارعنصر است که عبارت باشد: ازهوا، آب، آتش، خاك وبمقابل این چارعنصردر جسم انسان چار عنصردیگر است که عبارت اند: ازخون، بلغم، صفراه وسودا. امادرقرن دوم قبل ازمیلاد جالینوس حکیم همین مفکوره رابرای تقسیم اشخاص بانواع خونی، بلغمی، صفرایی وسودایی بکاربرد والبته مقدار این عناصربا کمی وزیادی یکی بادیگری اشخاص راازلحاظ مزاج ازهم متفاوت میسازد. درکسانیکه عنصر خون زیادتر باشد مزاج دموی دارند واین ها اشخاص خوشبین و امیدوار می باشند. کسانیکه مزاج صفراوی دارند ازلحاظ هیجان وجذبات ثابت نمی باشند. واشخاص سودایی مزاج مالیخولیائی داشته و همیشه اندوهناك می باشند و اشخاص بلغمی سست وغیر فعال اند.

ولیم جیمز دسته بندی متفاوتی را بکار میبرد ومردم را باشخاص سخت سر و اشخاص سست تقسیم میکند. اما مطلب ما از استعمال کلمهٔ مزاج بیش از همه وضع و حالت مختص شخص است که دسته بندی وتصنیف جالینوس تجویز میدارد. ما بایست مراتب آتی رادرنظر بگیریم: (۱) کثرت وانوع وتغیرات در هیجانات شخص. (۲) ثبات هیجانی شخص. (۳) اندازه وحدود هیجانات (۴) قوت وشدت هیجانات.

حالت اول باشخاصی تطبیق شود که بدون کدام علت یا دلیل واضح ازحالت افسردگی دفعتاً به شادی میگرایند ودرحالت دوم اشخاصی اند که تحت شرایط مختلف علی الاکثر یکنوع توازن را نگهداشته می توانند، البته بصورت یقین ومطلق نمیتوان گفت که یکنفر دارای ثبات هیجانی در مقابل هر نوع بحران بدون از دست دادن زمام اختیار احساسات و هیجانات خود ایستادگی کرده می تواند. نوع سوم ازطریق حساسیت خود شخص تعیین میشود. بعضی کسان نسبت بدیگران بمقابل یك تعداد زیادتر

زمینه های هیجانی عکس العمل نشان میدهند، یعنی حدو اندازهٔ هیجان شان زیاد تر است. مگر با لاخره درحالیکه یکعده اشخاص اند که پهنا یا وسعت هیجان شان زیاد تر است اما قوه یاشدت هیجان شان شاید کمتر باشد. بعضی هاشدید آ متاثر میشوند و بسهولت نمی توانند هیجانات خود را جلوگیری بنمایند. تفاوت نمیکند که کدام دسته بندی امزجه را مورد مداقه قرار میدهیم ، دریافت مینمائیم که برعلاوه یا جدا از حالت مختص شخص که دموی، صفراوی، بلغمی، و یا مالیخولیائی است باندازه های متفاوت، درجات مختلف، کثرت و تنوع ، تغییر، ثبات، وسعت و عمق هیجان هم وجود دارد .

البته باید بخاطر داشته باشیم که این تقسیمات و صنف بندی ها صرف رهنمائی است جهت فهمیدن اینکه چرا زنان و مردان در عکس العمل های هیجانی خود از همدیگر اختلاف دارند. علی الا کثر امتزاج عین همین او صاف مشکل است که مزاج یکنفر را بصورت درست و واقعی بما معرفی بدارد. عین همین کیفیت بر دسته بندی جنگ Jung که اشخاص را به «درون گرا» و «برون گرا» تقسیم کرده است صدق میکند . این دومزاج ازهم بسیار تفاوت دارند ، امادر حالیکه در یکنفر ما کمیت درون گرائی «انفسی» ودر دیگری ما کمیت برون گرائی «آفاقی» مشاهده میکنند امادر نفر سوم درجات درون گرائی و برون گرائی را بنحوی مشاهده مینمائی که حیران میمانی او را بکدام دسته بپوندد هی . بیائید خصوصیات مختلفه شخصیت را از نظر بگذرانیم و درین جا به صورت جدول ارائه میشود تا فهمیدن و مقایسه آن ها به همدیگر برای خوانند گان آسان ترشود.

انفسی

(۱) دلچسپی ها بیشتر عندی است یعنی شخصی و باطنی

(۲) کردار ش زیر تاثیر اصول اخلاقی است

(۳) طرز تلقی وی باوضعش بمقابل بیگانه محتاطانه ومحافظه کار انه است .

(۴) متمایل باین است که حیات را پر از مشکلات تصور کند .

(۵) درباره تظاهرات وضع شخص خیلی محتاط و دربارهٔ تفصیلات خوق العاده دقیق است .

(۶) احساس کهتری ازگوشه گزینی بیشتر و متفکر بودن آشکار است .

آفاقی

(۱) دلچسپی ها بیش آفاقی است یا خارجی

(۲) کردار ش ازهمه اولتر زیر تاثیر ضرورت ومصوابدید واقع میشود .

(۳) طرز تلقی وی بمقابل بیگانگان بجرأت وقوت است

(۴) پیش آمد های تازه ، مشکلات وعقده ها را آنقدر مشکل تصور نمیکند .

(۵) چندان به وضع شخصی خود محتاط نیست ودر تفصیلات دقیق نیست .

(۶) برای رفع احساس کهتری باعقده کهتری بتلافی مبالغه آمیزی پرداز د .

ظاهراً چنین معلوم میشود که مطالعه دقیقانه یکدسته از زنان ومردان باچد ول فوق دو پیش نظر به ما نشانداده اند که هریك چه نوع مزاجی دارد. طرز تلقیات مختص شان درباره خودشان ودر باره دیگران ودرباره تمام محیطشان ازچه قرار است. اما این فهم بما یقین کلی نمیدهد که بصورت واقعی پیش گوئی بتوانیم که تحت شرایط مختلف شخص چه نوع کرداری ازخودنشان میدهد. برای مثال یکنفر بیرون گراد راثر تکان های زلزله کاملاً سراسیمه میگردد وباسرعت وعجله تمام رو به فرار می نهد اما هر کدام وقت دیگر اگر تکان های زلزله را احساس میکند آرام وبی تفاوت می باشد. شخص درون گرا امکان دارد باری در مقابل اشخاص بیگانه بسیار محتاط و درموقع دیگر اگر بسیار نیازمند آن باشد که نیازاوازشخصی برآورده شود مثلاً که سرویس ازنزدش نرود بجرئت با اشخاص بیگانه که در ایستگاه گردآمده اند نزدیك شده وازبعضی در باره پروگرام حرکت بس پرسش بعمل آرد. برای شناختن اشخاصی که زود مشتعل میشوند بایستی دو عامل رامد نظر بگیریم :

الف : هیچوقت ویا بندرت خواهیم توانست شخصی رابیابیم که صدفیصد بیکنوع یا بیك دسته تعلق داشته باشد. هرنفر یا هرفرد مخلوطی از درونگرائی وبیرون گرائی است و بعضی اوقات امکان دارد یکی برد یگری ها کمیت داشته باشد .

ب: هرگاه نوع شخصیت یا مزاج یکنفر رامیدانیم چنین معنی نمیدهد که کردارش را تحت شرایط مختص همیشه پیشگوئی کرده میتوانیم .شاید یك فکروه داشته بتوانیم که تحت آن شرایط چگونه عمل میکند ، اما آزادی اودرانتخاب عمل و کردار امکان دارد پیشگوئی ما را غلط ثابت کند.

حال بیایید ازفرضیه «دوتایی »فوق بفرضیهٔ «سه تایی» برویم . در مباحث گذشته دیدیم که در هر تجربه شعوری سه عامل ذیدخل است: عامل شناخت ، عامل هیجان و عامل اراده. این سه عامل را برای ایضاح انواع شخصیت ها بکاربرده میتوانیم . عامل اول که عبارت از شناخت یا تشریح است براشخاص متفکر دلالت میکند. این نوع اشخاص زیاد مطالعه میکنند وزیاد بتعمق می پردازند. پیش ازینکه یك دلیل درست ومتکی بعقل نداشته باشند اقدام بعمل نمیکنند. در مباحثه همیشه ازراه منطق ودلیل پیش می آیند ودلچسپی عمومی شان نسبت بچیزهای عملی بفرضیه ها ونظریات بیشتر است وعکس العمل شان باشیاء واوضاع علی العموم از روی فکر است نه ازروی هیجان .

شخص هیجانی بمحیط خود بیش ازهمه ازروی احساسات عکس العمل نشان میدهد. درتخمین ارزش های آفاقی اشیاء آنقدر استعداد ندارد زیرا ازهمه بیشتر از ر هگذر عکس العمل های احساساتی خود بآن ها مشغولیت وسرگرمی دارد وازهمه زیادتر احساس خود را بآنها می چسپاند نه اینکه آن ها را بصورت بیغرضانه بنگرد. د لچسپی وی بیک فرضیه یا نظریه از لحاظ این نیست که آیا نظریه

مذکور منطقی ومتکی برد لایل است یا خیر . بیش از همه نظریه ها بنزد وی از این لحاظ مهم است که آیا بوی قناعت وتطمین میدهد یانه، آیا برایش حظ وسرور می بخشد یا خیر .

دلچسپی شخص ارادی بیشتر عملی است .آنقدر باین علاقمند نیست که صحت وسقم یک نظریه را اثبات نماید. باین وقعی نمیگذارد که آیا خوش میسازد ش یا خیر . یگانه دلچسپی او این است که آیا فرضیهٔ مطلوبه عملی است یانی . آیا نتایج درست عملی از آن گرفته میشود یا خیر. هنگام کار ومصروفیت خود وهم در اوقات تفریح وبیکاری ترجیح میدهد که کار عملی وابتکاری بکند و دلچسپی او خصوصیت عملی را دارا است. اختلاف بین شخص هیجانی و شخص ارادی از روی مثال ذیل بیشتر روشن خواهد شد. دو کودک باوالدین خود بر دسترخوان نان نشستند. پدر از درد شدیدی شکایت کرد. در اثر آن یک کودک که شخصیت یا مزاج هیجانی داشت احساس قوی، ناآرامی از خود نشان داد تا اندازهٔ که اشک از چشمانش جاری گردید. کودک دیگر که خود را بحالت موجوده مرتبط وعلاقمند تلقی کرد بمادر خود گفت: «چرا کسی را برای آوردن داکتر نفرستیم؟» اگر کدام کودک سوم از نوع متفکر هم وجود میداشت شاید سعی میکرد که بداند چرا پدرش احساس درد میکند و چه چیز باعث درد وی گردیده است.

جنگ که اصطلاح درون گرائی و برون گرائی زادهٔ فکر اوست از جمله سه نمونه فوق الذکر نه تنها نمونه های «فکر کننده» و «احساس» راذکر میکند بلکه از نمونه های (Intuitive) ومتحسس هم نام میبرد. به نمونهٔ مذکور تمام آنهائیکه از وقایع آینده و مسایل آن پیشگوئی میکنند تعلق دارند، نمونهٔ متحسس صرف به مسرت والم سروکار دارد. باین چهار نوع شخصیت نام نمونه های (Function) را میگذارد. درین انواع شخصیت ها با ساس حالات مختلف اظهار انسانی از هم تفریق میشوند واین هارا باصطلاحات درون گرائی وبرون گرائی التصاق میدهد که از این لحاظ عوض چار نوع شخصیت در حقیقت هشت نوع شخصیت وجود دارد. برای مثال نمونه برون گرای فکر کننده خود را با حقایق واینکه چطور آن را دسته بندی نموده منصبر ولسمیسازد ونوع فکر کنندهٔ درون گرایش از همه با فرضیه ها وتشکل آنها دلچسپی دارد. نوع برون گرائی احساسی میل دارد خودرا باد نیای بیرونی هماهنگ بسازد. نوع درون گرای احساسی میخواهد احساسات درونی خودش باهم هماهنگ باشند.

نوع برون گرای کشفی (Intuitive) آنچه را درخارج نفس او احتمال وقوع دارد پیشگوئی میکند نوع درون گرائی کشفی آنچه را در خودش احتمال وقوع دارد پیشگوئی میکند. بسیاروقت خودش را صرف این میسازد که درین خطوط استخراجی کند یعنی از خوانش موضوعات حدسی بزند

واستثنائی بعمل آرد. اما قضاوت وی بر وقایع مثبت وآفاقی اتکاه ندارد بلکه متکی بر کوائفی است که از ساحۀ غیرشعوری خودش بدنیای خارجی پیشگو یی میشود. نوع برون گرای حسی (Sensation) میل دارد توسط دیگران مورد دلچسپی قرار گیرد زیرا در خود کدام چیزی نمی‌بیند. فی الواقع حیات اومتکی برین است که دیگران برای وی چیزی بنمایند و هرگاه تنها باخود گذاشته شود، غمین میشود. درین حصه قضاوت خوب دارد که کدام چیزها الذ اینحسی بخشیده می‌تواند اما از تعیین نیازمندی های اشخاص دیگر عاجز است. نوع درون گرای حسی برای کسب لذت خواه مادی باشد خواه بدیعی ذوق بیشتری دارد. وی انعکاسات خود را مثلیکه برون گرا آشکار میسازد — آشکار نمیسازد. اگر چه انعکاسات وی پنهان اند اما خودبینی وغرور از وی استنباط میگردد. بعضی اوقات درخلال احساس ناراحتی نشان میدهد زیرا خوف دارد از اینکه تجربه واقع شده چه برسرش خواهد آورد.

اینکه فیصله نمائیم اشخاص بکدام دسته و نوع دسته بندی شده می توانند کار آسانی نیست واگر از نوع اول شروع کرده به نوع هشت برسیم کار مشکلتر شده میرود. شاید این سوال بمیان آید که چه فائده دارد که مردم را از لحاظ تفاوت های مزاجی بشناسیم. آیا اصطلاحات درون گرا و برون گرا صرف مهر یا نشانه های است که برپیشانی اشخاص نوشته شده؟ وفوائد عملی از آن متصور نیست؟ جواب این سوال منفی است. زیرا :

الف : هرگاه شخص بداند که بکدام نوع تعلق دارد در توافق روزمره اش کمک میکند هرگاه بنوع برون گرای حسی تعلق داشته باشد میداند که چرا چیزهای را که رفقا یش می پسندند وتمجید مینمایند اوهم می پسندد وتمجید میکند، او میخواهد با رفقای خود هماهنگ باشد. تحت بعضی شرایط این روش آنقدر هاخوب نیست و بنا بر آن بعضی اوقات نیازمند آن است که چه انتقاد واحتیاط را بکار برد ودلیل پیدا کند که بین خوب وبد وراست وغلط فرق کرده بتواند. از طرف دیگر هرگاه شخص به نوع درون گرای متفکر تعلق دارد ومیداند که چرا یکه طرز تلقی علمی بیغرضانه را به مقابل نظریات وفرضیه های که دارای ارزش عملی نیستند الا درصورتیکه بزندگی وی ویا بزندگی جامعه وی قابل تطبیق باشند اختیار میکند. انزوای علمی رشته های رفاقت را از هم میگسلاند وامکان دارد بتنهائی مطلق که نه به انسان و نه بحیوان مفید است منجر گردد. اگر شخص برنوع شخصیت خود بتفکر می برد از دمیتواند طرز تلقی مبالغه آمیز خود را بجنبه علمی کمتر سازد وبین تمام جنبه ها وعوامل شخصیت خود یک هماهنگی وانسجام وارد سازد. از ین گذشته هرگاه انسان خود را ازین نقاط نظر خوب تربشناسد درانتخاب پیشه یا مشغلۀ زندگی برای

غلط میرود وهر گاه شغل ومشغلی را اختیار کند که بشخصیتش نمیخواند امکان دارد بدبخت گردد.

ب : معلومات درباره انواع شخصیت بما کمک میکند که اشخاص را خوبتر بشناسیم
و برای استخدام اشخاص جهت وظائف مطلوب اشخاص مناسب ومستعد را انتخاب نمائیم. بسیار
آسان است با اشخاصی که مثل خود ما رفتار وسلوک ندارند از روی بیحوصلگی وبی صبری پیش
آییم. نوع احساسی بفتح وظفر یکه نتیجه اتحاد وباهمی باشد بخوش وقتی عکس العمل نشان میدهد.
نوع متفکر ترجیح میدهد که در موضوع بفکر واندیشه بپردازد که مطلب هر دو طرف در
نتیجهٔ آخری بانحلال جنگ چیست. در یک جمعیت هر دو عکس العمل خوب است زیرا موازنه لازمه را بین
خوش بینی افراطی وناامیدی تباه کن تهیه میکند. اما اگر یک جانب بجانب دیگر بسیار انتقاد
بوده و در مقابل همدیگر از بیحوصلگی کار بگیرد بجامعه مضر تمام میشود. باز هم طوری که
روان شناسان صناعتی میدانند برای اینکه نفری را برای کار خانه ویا ذخیره خانه استخدام میکنید
لازم است از شخصیت وی اطلاع کافی داشته باشید. نفر برون گرا نسبت به درون گرا در کار
اعلان بمراتب تاثیر بیشتر دارد. اما نوع موخر الذکر در تولید محصولات زیبا تر بحیث یک کارگر
بهتر است.

خلاصه : هیجانات تهداب واساس مزاج انسان را تشکیل میدهد وبنابر دلایلی که هنوز هم
قابل توضیح است هیجانات مسؤول آن است که اشخاص از لحاظ امزجه به نوع های مختلف تقسیم
شوند. دو نوع عمومی عبارت اند از برون گرا ودرون گرا. اما اینها را مزیداً به نوع های فرعی،
، معرفتی، احساساتی ، و Corative تقسیم می‌توانیم. یا طوری که جنگ میگوید به انواع
تفکری ، حسی، احساساتی وادراکی تقسیم مینمائیم. بسیار کم اشخاص اند که صد فیصد یکنوع
تعلق گرفته بتوانند. اکثر آن ها مخلوطی از درون گرائی وبیرون گرائی، متفکر احساساتی
وادراکی وحسی اند ودر هر کدام یکی نسبت بدیگری اوصاف
باندازهٔ تبارز وحاکمیت میداشته باشد که از آن لحاظ یا شخصی تحت همان نوع دسته بندی
میتوانیم کرد. بعضی اوقات بسیار مشکل است شخص را بیکی از انواع شامل سازیم زیرا
میشود اشخاصی که صاحب یک توازن این اوصاف باشند. اما باید متوجه بود که ولو بطور
ظاهر یک شخص از لحاظ این اوصاف متوازن بنظر می آید باز هم مشکل است شخصیت او کاملا

متوازن تلقی شده بتواند. اینچنین شخصیت نه تنها بر «نوع» یا بر انواع مزاجی، خود متکی است بلکه بر تمام انکشاف روحی خود، بر عواطف خود و انسجام آن‌ها اوضاع خود و انسجام آن، با عواطف بر طرز فعالیت ذهنی و باطرح های روانی، بابیش بینی‌های کامل برای تلاقی عقده‌ها.

مطالعه نوع های مزاجی نه تنها ما را آماده آن میسازد که دیگران را بشناسیم بلکه خود را نیز. دانستن وشناختن خود مهمترین موفقیت انسان است وشرط اولیهٔ آن این است که انسان بخود راست باشد. سقراط به پیروان خود همین نصیحت را میکرد که خود را بشناس خوشبختانه ما امروز نسبت به پیروان سقراط خوش بخت تریم زیرا روانشناسی انکشاف زیادی نموده وزمینهٔ خود شناسی را نسبت بزمان سقراط زیادتر میسر ساخته است.

اهمیت سفر

قدر هر دم سفر پدید آرد
خانهٔ خویش مرد را بند است
چون بسنگ اندرون بود گوهر
کس نداند که قیمتش چند است

* * *

هنگر تو بدان که چست وزیر آید مرد
یا عاقل و فاضل و دبیر آید مرد
در عهده انگر چو دل بدر آید مرد
از خلق بجمله بی نظیر آید مرد

«سنایی»

روز به مایل

چند غزل بازیافته از حافظ

چندی قبل که بغرض دیدار یکی از دوستان کتاب شناس به خانه‌اش رفته بودم، در لابلای نسخ او بدیوان دستنویسی از حافظ برخوردم که رقم آن نظر مرا جلب کرد. بعد از اینکه نسخه را بطور امانت به خانه آوردم و بانسخه های چاپی حافظ سر دادم و مقابله کردم، محقق شد که این نسخه چند غزل و چندین بیت زیاده دارد، و تاآنجائیکه بنده اطلاع دارد چاپ نگردیده و شاید آن محققان و حافظ شناسان را سودمند افتد.

کاتب این نسخه عبدالرحمن خوارزمی است که ازجمله استادان نستعلیق نویس قدر اول قرن نهم هجری بشمار میرود، و همدورهٔ اظهر تبریزي و سلطان علی مشهدی بوده و همو ست که در شیوه خط نستعلیق تغیراتی داده تصرفاتی کرد، که بعد ها اسلوب خوارزمی مقبول استادان خط و خوش نویسان فارس و عراق و آذربایجان افتاد (۱)

دیوان حافظ را خوارزمی با حوصلهٔ تمام به نستعلیق بسیار خوش کتابت کرده و چنین رقم نموده، «کتبه العبد الفقیر المحتاج الی رحمة الغنی، عبدالرحمن الخوارزمی عفاالله‌عنه، فی رابع عشرین رمضان، ثمان وستین و ثمانمأة»

نسخه موردنظر در سال ۸۶۸ هجری قمری کتابت یافته، وهفتمین نسخه مخطوطیست از دیوان حافظ به این ترتیب:

(۱) نسخه خطی آقای خلخالی، سال کتابت ۸۲۷ ه
(۲) ” ” ” مرآت معاصر با نسخه سابق
(۳) ” ” ” نخجوانی مثال کتابت اوایل قرن نهم
(۴) ” ” ” اقبال ” ” ”

---

(۱) رك به: شرح احوال و آثار نستعلیق نویسان، دکتور مهد بیانی ذیل عبدالرحمن خوارزمی ج ۲ ص ۳۷۸

(۵) نسخهٔ خطی کتابخانه مجلس ایران سال کتابت ۸۵۴
(۶) رر ررشور ای ملی ایر ان سا ل کتابت ۸۵۸
(۷) نسخه مورد گفت وگو.

غزل شمارهٔ ۱

مدتی شد کاتش سودات اندر جان ماست — زان تمنایی که دایم در دل و یران ماست
آب حیوان قطرهٔ زان لعل همچون شکرست — قرص خور عکسی ز روی آن مه تابان ماست
تا نفخت فیه من روحی شنیدم شد یقین — بر من این معنی که ما زان وی، او ز ان ماست
مردم چشمم بخوناب جگر غرقند از آن — چشمه مهر رخش در سینهٔ نالان ماست
هردلی را اطلاعی نیست بر اسرار عشق — محرم این سر معنی دار علوی جان ماست
چند گویی مذکر شرح دین خاموش شو — دین ما در هر دو عالم صحبت جانان ماست
حافظ تا روز آخر شکر این نعمت گزار
کان صنم از روز اول مونس و مهمان ماست

غزل شمارهٔ ۲

دادگرا فلک ترا جرعه کش پیاله باد — دشمن دل سیاه تو غرقه بخون چو لاله باد
ای مه چرخ معدلت چشم و چراغ عالمی — بادهٔ صاف دایمت در قدح و پیاله باد
چون مه به هوای مجلست زهره شود ترانه ساز — حاسدت از سماع آن همدم آه و ناله باد
نه طبق سپهر و آن قرصهٔ سیم و زر کراست — از آب خوان حشمتت سهلترین نواله باد
دروه کاخ رتبت راست ز فرط کبر یا — راه روان و هم را راه هزار ساله باد
دختر فکر بکر من ، محرم مدحت تو شد — مهر چنان عروسی را هم بکفت حواله باد

غزل شماره ۳

دل شوق لبت مدام دارد — یا رب ز لبت چه کام دارد
جان شربت مهر و یاد شوق — در ساغر دل مدام دارد
شوریدهٔ زلف یار دایم — در دام بلا مقام دارد
تا صید کند دلی بشوخی — بر گل ز بنفشه دام دارد
آخر رسدم که باز پرسم — کان دلبر ین چه نام دارد؟
با یار کجا نشیند آن یار — کاندیشهٔ خاص و عام دارد
خرم دل آنکسی که صحبت — با یار علی الدوام دارد
حافظ چو دمی خوش شست مجلس — اسباب طرب مدام دارد

غزل شماره ۴

سر سودای تو اندر سر ما میگردد / بنگر در سر شوریده چها میگردد

هر که دل در خم چوگان سر زلف توبست / لاجرم گوی صفت بی‌سر وپا میگردد

از جفای فلک و عنصر دوران صد بار / بر تنم پیرهن صبر قبا می گردد

در ضعیفی و نزاری تن بیچارهٔ من / چون هلالیست که انگشت نما میگردد

بلبل طبع من از فرقت گلزار رخش / دیرگاهیست که بی برگ ونوا میگردد

بهوا داریت ای سرو قد لاله عذار / بس که آشفته وسرگشته چو ما میگردد

دل حافظ چو صبا بر سر کوی تو مقیم

دردمند است و با مید دوا میگردد

غزل شماره ۵

بسحر چشم تو ای لعبت خجسته مثال / برمز خط توای آیت همایون فال

بنوش لعل تو ای آب زندگانی من / برنگ وبوی توای نوبهار حسن وجمال

بگرد راه تو یعنی بتوتیای امید / بخاک پای تو یعنی برشک آب زلال

بجلوه های تو وشیوه های رفتن کبک / بغمزه های تو وعشوه های چشم غزال

بطیب خلق تو و نفحهٔ شمامهٔ صبح / ببوی زلف تو و نکهت نسیم شمال

بآن عقیق که ما راست مهر خاتم چشم / بدان گهر که شما راست در درج مقال

بآن صحیفهٔ عارض که گشت گلشن عقل / بدین حدیقهٔ بینش که شد مقام خیال

بسرو سایه نمایت بآفتاب بلند / بآفتاب بلندت بآسمان جلال

که در ولای تو حافظ گر التفات کنی

بعمر باز نماند چه جای مال و منال

غزل شماره ۶

رهروان را عشق بس باشد دلیل / آب چشم اندر رهش کردم سبیل

آب چشمم را کی آرد در حساب / آنکه کشتی راند در رود نیل

ساقیا بی می به فردوسم مخوان / راحتی فی السراح لا فی سلسبیل

آتش روی بتان در خود مزن / ورنه بر آتش گذر کن چون خلیل

یا مرو بر خود که مقصد گم کنی / یا منه پای اندرین ره بی دلیل

یا رسوم پیل بانی بساد گیر / یا مده هندوستان با پای پیل

اختیاری نیست بدنامی من / احبنی لی العشق من هذا السبیل

پیا مبکش بسر چهرهٔ نیل عاشقی / یا فر و بر جامهٔ تقوی به نیل

هر کسی تدبیر کاری میکند / سارها کرده‌یم یا نعم الوکیل

معجز است این نظم یا سحر حلال / هاتف آورد این سخن یا جبرئیل

کس نداند گفت و سری زین نمط / کس نمارد سفت دری زین قبیل

حسن این نظم از بیان مستغنیست / بر فروغ خود کسی‌جوید دلیل

آفرین بر کلک نقاشی که داد / بکر معنی را چنین حسنی جمیل

عقل در حسنش نمی یابد بدل / طبع در لطفش نمی یابد بدیل

حافظا گر معنیی داری بیار

ورنه دعوی نیست غیر از قال وقیل

غزل شماره ۷

نصیب من چو خرابات کرده است اله / در ین میانه بگو زاهدا، مرا چه گناه

کسی که در ازلش جام می نصیب افتاد / چرا بحشر کنند این گناه ازو درخواه

مراد من ز خرابات چونکه شد حاصل / دلم ز مسجدو از خانقاه شد سیاه

بگو بصوفی سالوس خرقه پوش دو روی / که دست کرده درازست‌وآستین کوتاه

تو خرقه بهر هوا وهوس همی پوشی / که بزرق بری بندگان حق از راه

غلام همت رندان بی سرو پایم / که هردو کون‌نیرزد بنزدشان یک کاه

بروگدای در هرگدا[خانه] شوحافظ / مراد خویش بیابی مگر ز شی لله

غزل شماره ۸

جای حضور وگلشن امنست این سرای / زین در بروی خرم وعزم طرب درای

ای کاخ دولتی ز چه خاکی که مدرجست / در شاخسار گلشن تو سایهٔ همای

هر صبح در هوای درت می کند صبوح / جمشید تخت‌چرخ بجام جهان نمای

باد تو همچو آتش موسی‌خجسته پی / خاک‌توهمچوآب‌خضر زندگی‌فزای

هر خندهٔ گل تو چمن را حیات بخش / جعد بنفشهٔ تو صبا را گره گشای

مرغول سنبل از دم لطف‌تو خوش‌نسیم / زلف صبا ز خاک جناب‌تو مشک‌سای

خورشید در هوای تو چون‌ذره پای کوب / جمشیددر حریم‌تو چون بندگان سای

حافظ مقیم درگه او باش و عیش کن

کاندر بهشت خوشتر ازاین گوشه‌نیست جای

نظری به علوم اجتماعی ـ موقف و معضله های آن

پوهندوی ولی محمد رحیمی

ماهیت علوم اجتماعی

اهمیت علوم اجتماعی بعد از انقضای مدتی که در طول آن از ین علوم به نفع علوم طبیعی اهمال و فروگذاشت شده بود، امروز بصورت روز افزون تبارز نموده است. علوم اجتماعی به انسان قدرت می بخشد تا جامعه یی را که در آن بسر میبرد خوب بشناسد ـ همکذا نیازمندی های امنی و اولی خویش را تشخیص کند و برای رفع این نیازمندیها نظامهای اقتصادی ـ سیاسی فرهنگی و ساختمان های اجتماعی تشکیل داده وانها را توسعه دهد. این علوم در راه پیدا نمودن راه های علمی حل پرابلم های موجوده و آینده جوامع بشری مساعدت می نماید. این علوم در تعیین پالیسی های اجتماعی و بمنظور بنیان گذاری و انکشاف زیر بناهای اساسی حیات اجتماعی بصورت متعادل و مرفه مساعدت میکند.

در حال حاضر مضامین و رشته هاییکه تحت نام علوم اجتماعی قرار میگیرد کم وبیش به تمام سویه های تعلیمی و بصورت روز افزونی در پوهنتون ها و سایر مؤسسات تعلیمات و مطالعات عالی در اکثر کشورهای جهان تدریس میشود. اما در آن از نگاه تدریس به سویه های مختلف ازیکطرف وشقوقی را که این علوم دربر میگیرد از طرف دیگر یکسانی دیده نمیشود. علت آنست که هنوزهم بین علمای علوم اجتماعی و مؤسسات تعلیمی که همین اکنون این علوم در آنها تدریس میشوند و در مورد شقوقیکه علوم اجتماعی آنرا احتواء میکند توافق نظر کلی و مطلق وجود ندارد. جوانب ذیدخل نظریات فلسفی و جامعی بطرفداری شمول دسته یی از شقوق علوم اجتماعی بردیف علوم اجتماعی یا اخراج آن ازین قلمرو ارائه میکنند .

بحث فلسفی در مورد نظریات علماء به اخلاق وپیچیدگی موضوع میافزاید. علاوه برآن بطول کلام که هدف اصلی این نوشته نیست نیز می انجامد. از آنرو سعی بعمل می آید که بحث ما پیرامون علوم اجتماعی درین مضمون جنبهٔ غیر فلسفی را بخود بگیرد و به آن از دیدگاه مناظر عملی موضوع نگریسته شود و علوم اجتماعی طوری تعریف گردد که علما با ن ابراز موافقت کرده اند. سپس شقوقی راکه علوم اجتماعی آنرا احتوا میکند از نظر علمای مختلف اجتماعی مورد مطالعه قرار داده شود تادر اثر آن تصور و تخیل مادر مورد علوم اجتماعی از یك طرف وشقوق مختلف آن ازجانب دیگر به واقعیتی بگراید که آنرا اکثرمجامع وحلقه های علمی، اجتماعی قبول کرده اندتاگرباشد این مبحث زیر بنای طرز دید و استفاده از موضوعات و مسایلی راتشکیل دهد که آنرا د سهلین های مختلف اجتماعی احتوا میکند. زیرا این ها مسایلی اند که ارتباط بسیار قریب با شناخت علوم اجتماعی و حدود مطالعاتی این رشته ها دارند.

تعریف علوم اجتماعی و تشعب آن :

علوم اجتماعی به رشته هایی اطلاق میشود که به مطالعهٔ انسان بحیث یك موجود اجتماعی می پردازد ودرین مطالعه از روش علمی استفاده میکند. این تعریف موضوعاتی راکه علوم اجتماعی مطالعه میکند وروشی که به کمك آن این مطالعات صورت میگیرد در بر دارد. از همین جهت تعریفی است مطابق به معایير و موازین علمی. علوم را که باین تعریف مطابقت نداشته باشد نمی توان اجتماعی خواند .

ا م.ا س. ادیسی شها عالم اجتماعی هند این دورکن اصلی تعریف علوم اجتماعی :(یکی مطالعهٔ انسان بحیث یك موجود اجتماعی و دیگر تطبیق روش علمی در ین مطالعه) را اساس قرار داده چار رشته را درهسته علوم اجتماعی جای میدهد. این رشته ها عبارت اند از اقتصاد ـ جامعه شناسی علوم سیاسی و روان شناسی. به عقیده او پنج د سپلین دیگری نیز وجود دارد که پیر امون پدیده های اجتماعی به بحث و مطالعه می پردازد مانند بشر شناسی ـ جغرافیه، تاریخ و زبان شناسی.

طوریکه ازین انشعاب و دسته بندی معلوم میشود در آن خلایی به نظر میرسد وآن اینکه در مورد فلسفه که از آن شقوق اجتماعی اشتقاق یافته است، بحیث مادر علوم شناخته شده است، ذکری بعمل نیامده است. به زعم این عالم در واقع ضعف عملی در کار وبررسی های دانشمندان ماد رآن است که آنها از عنعنهٔ فلسفی خویش ـ مطالعه اساسات میتا فزیکی، اشتقاق این اساسات و موارد تطبیق آن بر فرد و حیات اجتماعی ـ فاصله گرفته ایم. با وصف آن به عقیدهٔ او لازم است که ما

برگشت باین هنمه‌وشمول‌انگونه مباحث و موضوعات فلسفی که جنبه اجتماعی دارد بهتر است فلسفه را در زمرهٔ علوم اجتماعی قرار دهیم (۱، صفحه ۲-۳، ۱۹۷۳).

باین حساب مضامین و رشته هایکه بدون ابهام یا تصور ناشی از اشتباه در محراق تصویر علوم اجتماعی جای دارند آنهایی اند که به مطالعه و تحلیل علمی سیستم های اجتماعی و صور عمل کرد آنها میپردازند - مطالعه ساختمان های و اجتماعی تأسیسات آنها را در بر میگیرند وبالاخره عملیه هاو میکانیزم های اجتماعی را احتواء میکنند. تی.اچ مارشال (۵، صفحه ۲۲، ۱۹۵۳) مدعی است که تحت این عنوان آن دسته از علوم اجتماعی قرار دارد که آنهارا بنام اقتصاد، علوم سیاسی، جامعه شناسی و بشر شناسی میشناسیم. هکذا مناسبات بین‌المللی را نیز در جمله آنها قرار میدهد. اینکه چرا مناسبات بین المللی درین دسته شامل است بحثی را ایجاب نمی کند زیرا درین باره بین علماء توافق نظر حاصل است. ولی آنچه که راجع بآن بین علمای اجتماعی آراء مختلف و متمایز وجود دارد اینست که ایا این رشته بحیث مضمون جداگانه و مستقل شناخته شود و یا بحیث یکی از شعبات علوم سیاسی (۵، صفحه ۳۳، ۱۹۵۳).

این امری واضح است که حقوق نیز در جملهٔ علوم اجتماعی قرار دارد زیرا قانون وسیله یی برای کنترول تنظیم و ادارهٔ مسایل اجتماعی بحیث یکی از عملیه هاوسیکا نیزم های جامعه شناخته شده وتاسیسات قانونی در جمله ارکان مهم ساختمان اجتماعی بشمار رفته است. حقوق رشته‌ایست قدیم و هکذا محقق و ثابت که مانند بعضی از رشته های دیگر به معضله تعیین سرنوشت وموقف اکادمیك قرار ندارد.

هدف قسمت قابل ملاحظه موضوعات و مباحث این مضمون یارشته انتقال دانش است بمنظور تطبیق قانون با نظر داشت ماهیت مسلکی آن تا تحلیل علمی این بحیث وظیفه آن در اجتماعات بشری. ولی از جانب دیگر حقوق مقایسوی من حیث یکی از شعب علوم اجتماعی در بررسی که در اواخر این قرن از طرف یکی از سازمان های بین المللی بعمل آمده است در جمله علوم اجتماعی داخل است. زیرا مطالعات مقایسوی ازروی ماهیت اصلیکه دارند واجد شرایط و اوصاف علمی شناخته شده اند. (۵، صفحه ۸۱-۸۳، ۱۹۵۳)

روان شناسی نیز در جمله علوم اجتماعی قرار میگیرد. ولی باآنهم روانشناسی از جمله رشته هایی است که تااندازه یی از شقوقیکه در سطور قبل از آنهانام بردیم فرق دارد. این اختلاف نه تنها در مطالعه عملیه ها ومیکانیزم های جامعه نهفته است بلکه درعملیه ها و میکانیزم های رفتار وکردار افرادیکه جامعه را تشکیل داده اند نیز بوضاحت دیده میشود. بعضی از موضوعات روان شناسی

بیشتر به بیولوژی رابطه دارد تا جامعه شناسی وشقوق دیگر آن به سایر رشته ها . از همین رهگذر روان شناسی اجتماعی موقف نیم مستقل رابخود گرفته است. این موقف ازطرف بعضی از علمای اجتماعی قبول و نزد عدهٔ دیگر آنان حدود وساحه موضوعات آن قابل بحث ومناقشه دیده میشود .

جغرافیه نیز دارای موقفی است مشابه به روانشناسی. این رشته بصورت مستقیم جامعه رامطالعه نمی کند بلکه محیط فزیکی را مورد بررسی قرار میدهد. ازهمین جهت بستگی نزدیك با علوم طبیعی دارد .ولی از جانب دیگر جغرافیا باموضوعات و مسایل اجتماعی نیز سرو کار دارد چنانچه اصطلاحات و عناوین جغرافیای بشری ـ جغرافیای اقتصادی ـ جغرافیای اجتماعی و فرهنگی این مطلب را به نحو بهتری افاده میکند .

رشته هایکه از آنها درین جانام برده شددر یکی از بررسی یونسکوتحت نام علوم اجتماعی گردآورده شده اند. رشته های دیگری نیز وجود دارد که می توان آنهارا در فهرست علوم اجتماعی جای داد. اینها عبارت اند از کریمینولوجی (علم جزاء) ودیموگرافی .این دورشته دربعضی ازتصنیفات علوم اجتماعی تحت نام یکی از علوم متذکره مانند جامعه شناسی آمده ویا موضوع بحث رشتهٔ دیگری از علوم اجتماعی قرار گرفته اند. علاوه بران ، شقوق دیگری را میشناسیم که اگر درزمرهٔ علوم اجتماعی قرار نگیرند لااقل در تربیت علمای اجتماعی نقش و ماهیت خاصی دارند مانند تاریخ . همچنان است دسپلینهای دیگری مانند رشته های روش شناسی ازقبیل احصائیه منطق وروش علمی . گرچه رشته های اخیرالذکر در چوکات اصلی علوم اجتماعی شامل نیست ولی بدون کمك آنها مطالعات اجتماعی بصورت علمی صورت نمی پذیرد. اهمیت این رشته ها در پروگرامهای تربیتی تحقیق خود بخود واضح است. با لاخره لازم است از مضامین و رشته های فلسفی خاصتا اخلاقیات و فلسفه اجتماعی نام ببریم. این دو رشته در ردیف علوم اجتماعی قرار نمی گیرند ولی از رهگذر اینکه مطالعات عملی مسایل مربوط به قضاوت ها وارزش ها در حیات اجتماعی جزومهم مطالعات عینی جامعه بحساب میرود لازم است که به دانشجویان علوم اجتماعی زمینه مطالعه این رشته ها نیز در پروگرام های تحصیلی وتربیتی مهیا گردانیده شود .

نظریات علما پیرامون شناخت علوم اجتماعی و انشعاب آن در همین جاخاتمه نمی پذیرد , از همین جهت لازم است طرز دید ونظر سایر علمای اجتماعی رایکی بمنظور وسعت دانش و جهان بینی ها در مورد علوم اجتماعی ودیگری بغرض تکمیل تصویر این علوم ورشته های متعلق بان مطالعه وبررسی نمائیم .

کولکهون عالم اجتماعی دیگری دریکی از آثار وش بنام آیینه انسان (۲، صفحه ۲۲۱ ، ۱۹۶۸)

شقوقی را که علوم اجتماعی احتوا میکند عبارت از جامعه شناسی ـ رو انشناسی فرد ـ روانشناسی اجتماعی ـ تاریخ ـ علوم سیاسی ـ اقتصاد وانسان شناسی دانسته وبهر کدام تعریفات کوتاه و مختصری ارا ئه کرده است .

ر گبرن ونیم کف در کتاب زمینه جامعه شناسی ترجمه آریان پور (۱، صفحه ۵ ـ ۵، ۱۳۴۵) نخست علوم را به علوم فزیکی (کیمیا ـ فزیک ـ زمین شناسی واخترشناسی) وعلوم حیاتی (زیست شناسی فزیولوژی ـ گیاهشناسی وحیوانشناسی) وعلوم اجتماعی تقسیم کرده است. درعلوم اجتماعی از اقتصاد تاریخ ـ روانشناسی و جامعه شناسی نام بر ده است .

د کتور نراقی در کتاب علوم اجتماعی وسیر تکوین آن (۲، صفحه ۸۷، ۱۳۴۴) علوم اجتماعی را متشکل ازعلوم روانی ـ جامعه شناسی ـ جغرافیای بشری یاانسا نی ـ علوم سیاسی ، احصائیه و دیموگرافی، اقتصاد وبشرشناسی میداند وبحث رادرین اثر به همین ساحه هامتمرکز ساخته است.

در سال ۱۹۵۰ دیپارتمنت علوم اجتماعی یونسکو خواست تاتدریس علوم اجتماعی را به شکل منظم درپوهنتون ها تشویق نماید وبه این منظور تاسیس دیپا رتمنت ها و پو هنځی های علوم اجتماعی را بعد از یک سروی در کشور هائیکه این تشکیلات وجودنداشت سفارش نمود. دران وقت سعی بعمل آورده شدتا نخست علوم اجتماعی تعریف گردد و طوریکه راپورهانشان میدهد این تقاضا که از آن وقت بیش از ۲۰ سال میگذرد به مقاومت شدیدی برخورد زیرا همین اکنون باید علومی سرو کار داریم که دران ها تغییرات زیادی ازنگاه محتویات و حدود مطالعات آن رخ داده است. این علوم عبارت انداز اقتصاد ـ جامعه شناسی، بشرشناسی، اجتماعی و ثقافی ـ روانشناسی فردواجتماعی (به استثنای روانشناسی های طبی) درحالیکه رشته های دیگری مانند کریمینولوژی ـ دیموگرافی ـ جغرافیای بشری ـ ایکولوژی انسانی ـ رشته های فرعی جامعه شناسی (ازقبیل اجتماعیات سیاسی، اجتماعیات مذهب و غیره یا رشته های فرعی اقتصا د (از قبیل اقتصاد زراعتی و اقتصا د صنعتی) در جمله آن دسته از علوم اجتماعی قرار داشت که در موسسات تعلیمی وتربیتی قابل تدریس میباشند . (۳، صفحه ۳۰۶، ۱۹۶۹) .

نظریه کلاسیک علوم اجتماعی :

نظر قد یمه کلاسیک درمورد علوم اجتماعی ورشته های مختلف آن ها نا نظر سلگمان است که در دایرة المعارف اجتماعی سلگمان (۴، صفحه ۳ ـ ۷ ؛ ۱۹۴۹) به تفصیل ووضاحت کامل بیان یا فته است. این عالم اجتما عی علوم اجتماعی را به سه د سته تقسیم میکند :

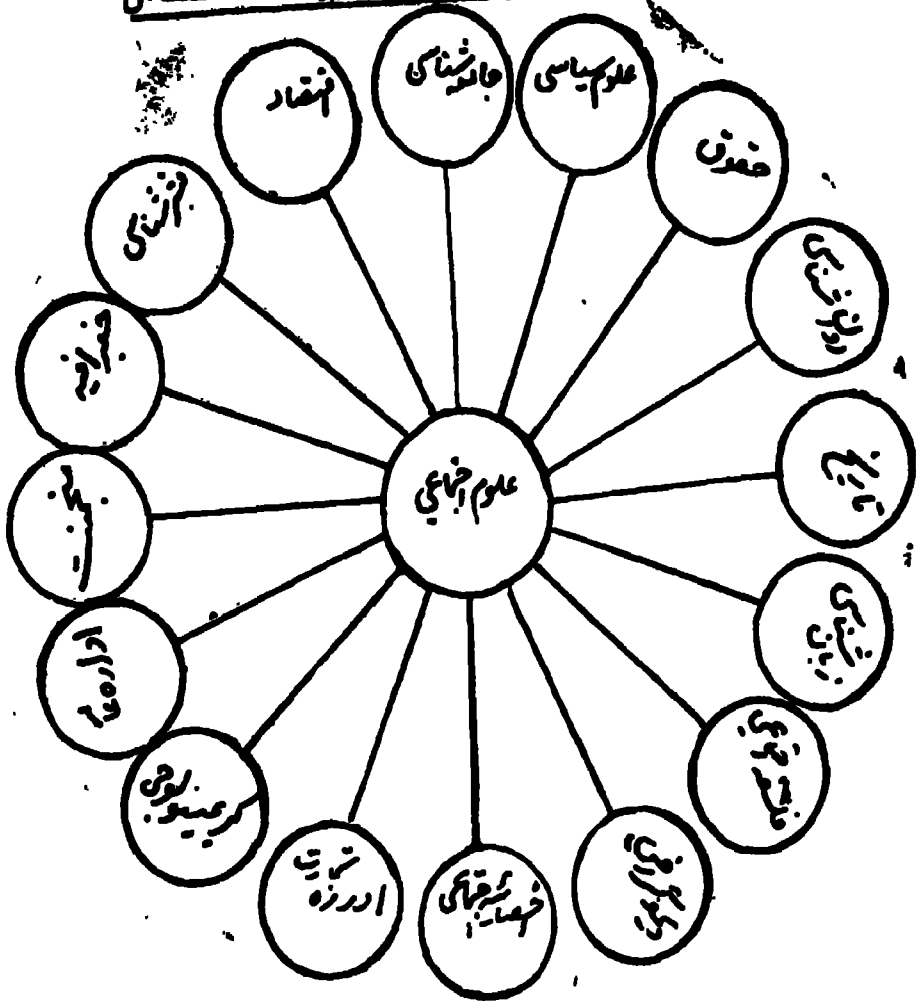
۱ ـ علوم اجتماعی مطلق، مانندعلوم سیاسی ـ اقتصادی ـ تاریخ وفقه. عالم موصوف این رشته ها

را در جملهٔ علوم اجتماعی قدیم حساب کرده است. در ردیف علوم اجتماعی مطلق بشرشناسی، پتالوژی وجامعه شناسی را نیز قرار داده وا ین ها را بنام علوم اجتماعی جدید خوانده است .

۲ ـ علوم نیمه اجتماعی : مانند پیداگوژی (علم تربیت) ، فلسفه ور وانشناسی . این علوم هم به دودسته تقسیم میشوند برخی از آن مانند پیداگوژی ریشه اجتماعی داشته وهنوز تسلط این خصوصیت را حفظ کرده است. عدهٔ دیگر آن مانند فلسفه اصلا مستقل بوده قسمتی اجتماعی را جا یز شده است.

۳ ـ علومیکه بصورت ضمنی متن اجتماعی را بخود گرفته اند: مانند جغرافیه سیمیولوژی زبانشناسی وآرت . طوریکه به ملاحظه میرسد بعضی ازین علوم مانند (جغرافیه و بیولوژی) طبیعی و برخی از آن مانند (زبانشناسی وآرت) فرهنگی است . این رشته ها بصورت ضمنی متن اجتماعی را حاصل نموده اند . ازجمله این رشته ها هرگاه جغرافیه مورد مطالعه وبررسی قرار گیرد دیده خواهد شد که این علم اصلا به منظور مطالعه عوارض فزیکی سطح کرهٔ زمین بموجود آمده بود ، ولی دیری نگذشته که مسایل بشری را نیز نظر به موقعیت های جغرافیائی و گسترش انسانها به نقاط مختلفه سطح زمین نظر به اوضاع طبیعی وفزیکی آن در برگرفت وبه مطالعه مراودات انسانها واجتماعات مختلف کتله های بشری باساس مناطق واوضاع جغرافیایی پرداخت. خلاصه ، ازخلال مطالعه آثاریکه انهارا درین مختصر بررسی نمودیم چنین استنباط می شود که بین نظریات علما در مورد شقوق مختلفه علوم اجتماعی ابهام واغلاقی وجود ندارد. هکذا درنظریات ایشان تناقض کلی نیز به نظر نمی رسد. چنین بمعلوم میشود که اختلاف نظر ایشان ماهیت وجنبهٔ کمی داشته باشد تا کیفی. چنانچه برخی ازعلما ازچهار یا پنج رشته محدود اجتماعی نام گرفته اند درحالیکه عدهٔ دیگری فهرست علوم اجتماعی را دراز تر و آنها را رنگین تر ساخته است . چون تخصص در علوم اجتماعی، تشعب درین علوم را بار آورده است فلهذا این علوم با وصف دارا بودن حدود وحرکات معین بطا لعات متد اخل بنظر میرسند واز همین جهت در تصنیف علوم اجتماعی تاثیر نموده درآن دگرگونی وتنوع بار اورده است.

در کنفرانس های منطقوی علوم اجتماعی طی چندسال نیز کدام فهرستی که تمام شقوق اجتماعی بدان شامل شده باشد تهیه نگردید. ولی آنچه ازخلال مباحثات و راپورهای اعضای کنفرانس معلوم شده تو انست آن بود که این علوم جنبهٔ انحصاری نداشته مختص بشخص ویا یك جامعه بوده نمی تواند. تعداد وفهرست آنها تابع مطابقت این رشته ها به تدریجیت که در قسمت های اول این مضمون ارایه شده است.

درینجا دیا گرامی راکه با استفاده از راپور ها وآثار مختلفه تهیه وترتیب شده و در آن در بین متن ساحات ورشته های عمده ومختلف علوم اجتماعی نشان داده شده است ارائه میکنیم .

در تمام دسپلین های اجتماعی یا رشته های فرعی و شقوق فرعی آن هر نوع ارایه را مغلق تر و هر نوع فهرست را طولانی تر میسازد. مطالعه و بررسی پروگرام های پوهنتون ها، پوهنځی ها و دیپارتمنت های علوم اجتماعی این موسسات تصویر کلی علوم اجتماعی ورشته های مختلفه آن را باساس واقعیت و شناختی که این دسپلین ها درین سازمان ها و کلتور ها بخود حاصل کرده است ـ تمثیل میکند.

تا اینجا در مورد علوم اجتماعی (ماهیت ـ تعریف وتشعب آن) بحث نمودیم، اکنون میخواهیم که موقف موجوده علوم اجتماعی در اسیا را که ـ کشور عزیز ما نیز درین قاره موقعیت دارد مطالعه و بررسی کنیم و در اخیر در پرتو مشاهدات و تجاربی که درین سیستم آموخته و اندوخته ایم و یا در

نظر است و نیاز مندی های جامعه ما ساحاتی را تشخیص دهیم و بیکایک نام بریم که در انکشاف و توسعه بهتر وضع و تدریس و تحقیق در ساحات اجتماعی به سویه های مختلف در کشور عزیز ما نقش بارز و اساسی دارند.

موقف موجودهٔ علوم اجتماعی ومعضله های آن :

علوم اجتماعی دردوده اخیر درآسیا به پیشرفت های قابل ملاحظه ئی نایل شده است. به تعداد دیپارتمنت ها و مضامینی که توسط این دیپارتمنت ها در پوهنتون ها و موسسات تعلیمات عالی تدریس میشود افزایش بعمل آمده است. گراف محصلان علوم اجتماعی صعود نموده است. به تعداد موسسات ، مراکز وانجمن های علمی وتحقیقاتی اجتماعی تزاید صورت گرفته است. مراکز و موسسات اجتماعی تربوی وتحقیقاتی منطقوی وبین المللی بوجود آورده شده است .

رشد علوم اجتماعی در کشورهای اسیایی بیش ازهرچیز دیگر تابع نفوذ فرهنگ ومعارف عصری میباشد رشد علمی علوم اجتماعی بشکل عصری تر آن در کشورهای آسیایی که افغانستان یکی از آنست پدیده ئیست نسبتاً تازه که آنقدر سابقه طولانی تاریخی ندارد . موضوع تاسیس وبر قرار نمودن رابطه مناسبت بین طرز تفکر عصری وواقعیت های موجود درجوامع اسیایی هنوز هم ادامه دارد تا حال تمام رشته های علوم اجتماعی در کلیه ممالك اسیائی شناخته نشده است. علاوه بر ان مضامینی که تحت عنوان علوم اجتماعی درین کشورها تدریس میشود ازیك کشور تا کشور دیگری فرق دارد .

با وجود آنهم از خلال مطالعه راپورها واسناد یکه درزمینه موجود است چنین معلوم میشود که درواقع شناسائی علوم اجتماعی درآسیا جنبه رسمی را بخود گرفته است وآن باین معنی که در پوهنتون ها کورسی ودیپارتمنت های که درآن یکی یا چند تن دسپلین اجتماعی تدریس میشود بوجود آورده شده است وعلمای علوم اجتماعی در آسیا درصدد آن شده اند که علوم اجتماعی را تاسقامتی سوق دهند که بتواند برنیازمندی ها وتقاضای ممالك جهان سوم پاسخ دهد. همین اکنون کشور های آسیائی احتیاج شدیدی به کمك وهمکاری علمای علوم اجتماعی در ساحات انکشاف پلان گذاری های ملی دارند. ولی تقاضا باین دسته ازعلمای اجتماعی درین کشورها بیشتر از آنچه است که درآن ها استعداد ها ومهارت های مختلف علوم اجتماعی میسر میباشد .

دراکثر کشورهای آسیائی ـ علوم اجتماعی از قلت ویا غیر کافی بودن منابع مالی برای تدریس بهتر و همچنان برای انجام دادن تحقیقات درساحات اجتماعی و کمبود قوای بشری تعلیم یافته وتربیت دیده متاثر شده است . ولی باوجود آنهم ـ علمای اجتماعی درین کشورها سعی بعمل می آورند که تحقیقات ومطالعات علمی خویش را با احتیاجات ملی ربط دهند . همچنان آنها متوجه آن شده اند تا

روش‌ها ی ابتکاری را بوجود آورند که برای تحقیقات پدیده های اجتماعی در ین کشور ها قابل تطبیق وموثر باشد .

با وصف آنکه زبان های ملی رسماً به حیث زبان تدریس درین کشورهاشناخته شده ست وی باآنهم موضوعات دیگری ازقبیل ترجمه وتهیه کتب ومواد درسی در ین زبان ها بحیث معضله های بسیار عمده وبارزدرین کشور ها باقیست .

طرفداری از مفکوره انفاده از روش یکی بمضمون واحد (Unidicplinary) مشکلاتی ر ادرانکشاف مفکوره و ش بین المعارفی یا روش بین العلومی Interdisciplinary ایجاد کرده است. هکذا تشکیلات تحقیقات علوم اجتماعی وتمویل آن نیز از جمله مسایلی بشما میرود که با یست طرف توجه قرار گیرد .این امر ایجاب میکند تا سازمانی بسویه ملی بوجود آورده شود که بتواند با ین مسا یل رسیدگی نماید .دربعضی از کشورهاتمام تحقیقات ازطرف علماء ومحققین خارجی که ازطرف منابع بیرونی تمویل میشود صورت میگیرد. نتایجی که از همچو تحقیقات بدست می آید محتوای نظر چند تن اجنبی درمورد جامعه خواهد بود .این بی موازنگی زمانی بحالت توازن در آورده شده میتواند که علما ودانشمندان ملی و داخلی به تحقیقات به پیمانه بزرگ دست زنند ومساعی بخرج دهند. مطالعات وتحقیقات علمی میان فرهنگ ها و سیستم ها در مرحله بسیار ابتدائی قراردارد می بائیست این احتیاج با ثر همکاری های علمی و تحقیقا تی میان کشو ر های آسیائی از بین بر داشته شود .

با نظر داشت این معلومات اجمالی و مقدماتی وهم چنان با ستناد آنچه تا اینجا گفته آمد دوموضوع مشخص رادرموردوضع یا موقف موجودعلوم اجتماعی باعلاقمندی و دلچسپی که با ن داریم درسطور بعدی مطرح وبحث میکنیم، یکی تدریس و دیگری تحقیق .

د ر تدریس علوم اجتماعی در کشور های آسیائی می بایست سویه ها وگروه های مردمان مختلفی که بانها این علوم تدریس میشود در نظر گرفته شود .اینها به دو دسته تقسیم میشوند: یکی آنهائیکه مصروف تحصیل وکسب دانش اند دیگر ، آنهائیکه به کار های مختلف دولتی و کشوری اشتغال دارند.

دسته اولی نظر به دوره های مختلف (ابتدائی ، متوسط و ثانوی وپوهنتون) وهکذانظر به شقوق اختصاصی شان به دسته ها وسویه های مختلف دسته بندی میشوند. علاوه بران ـ کسانیکه درمسالك وپیشه های زراعت ـ انجنیری وطب تربیه شده اند احتیاج مبرمی بمعلومات علوم اجتماعی دارند که بایست جزوپروگرامهای تربیتی موسساتشان ساخته شود . اهداف ومقاصداین

نوع تربیه با انواع مختلف تعبیر وتفسیر میابد، بعضی اثر اجزو تعلیم وتربیه لیرال وبرخی آنرا جزو ضروری اندوخته های مسلکی این دسته از پیشوران میشمارند . آنها ئیکه وظیفه تدریس مضامین های اجتماعی را باین گروهها بدوش میگیرند آنرا باتوجه به ضروریات علاقمندان ونیازمندان مختلف تشخیص تعریف می نمایند تا باساس آن مدرسان ومعلمان علوم اجتماعی در انتقال این مفاهیم به محصلا ن و شاگر دان مسو ولیتی را بخود متو جه د اند .در تد ر یس علو م اجتما عی این دو هدف در نظر گرفته میشود :

اول)انتشار واستعمال فرهنگ علوم اجتماعی،(دوم) تهیه یك کا د رمتخصصین و علما ی اجتما عی مسلکی .

انتشار فرهنگ علوم اجتما عی محتوی مطالب ذیل میباشد:

۱- تعمیم میتود و لوجی تحقیق در علوم اجتماعی.

۲ معرفت با مفاهیم وتیوریهای عمد ه.

۳- تبادل اطلا عات راجع به اوضاع اجتماعی در چو کات علم اجتماعی.

۴- آ گا هی از و ظایف ونقش هائیکه علم اجتماعی بتواند از عهده ایفای آن بدرآید .

کسانیکه در ردیف کد رمسلکی می آیند برای آن تحت تربیه گر فته میشوند تابتوانند یکی بحیث انتشار دهند گان فر هنگ علوم اجتما عی ودیگری بحیث تولید کنند گان دانش اجتماعی (از طریق تحقیق)ایفای وظیفه نمایند .

پرو گرا مهای تدر یسی وتر بیتی این د سته طوری طرح میابد که بتواند در تحقق اهداف متذ کره ممد واقع گردد.

چون سو یه هاازهم فرق دارد لذا ایجاب میکند که ستراتیژی تدر یس برای سو یه های مختلف ازهم فرق داشته باشد وبه سو ا لی از قبیل (چه چیز بایست تد ر یس گردد ؟ چطور تد ر یس صورت گیرد؟ کی آنرا تدر یس کند ؟) پا سخ د هد.

ازلحاظ اینکه در اکثر کشورهای آ سیائی علوم اجتماعی به سویه ابتدائی تد ر یس نمیشودلذا محصلانیکه درپوهنتون ها وسایر موسسات تعلیمات عالی کورس های علوم اجتما عی را مطا لعه می نمایند درعلوم اجتماعی تهداب ضعیف میداشته باشند. لذا ایجاب میکند که به منظورحفظ تسلسل معلو مات وموضوعات و ایجا د تهداب منا سب ومستحکم ـ مضا مین علوم اجتما عی دراین سویه معرفی وتدر یس گر دد.

تعداد محصلانیکه به تحصیل در رشته های مختلف علوم اجتماعی میپردازند درپوهنتون و

موسسات تعلیمات عالی روبافزایش است ولی به تناسب آن تعداد استادان تعلیم یافته وتربیت شده خیلی کم به نظر میرسد. در بعضی ممالك بسیاری از معلمانی که تدریس مضامین اجتماعی رابه عهده دارند اهلیت تدریس آنرا ندارند. ازهمین جهت از یکطرف به معلمان ورزیده وچیزفهم ضرورت بیشتر دیده میشود وازجانب دیگر تربیه معلمان داخل خدمت توجه خاص را ایجاب میکند.

حفظ مقام وحیثیت مسلك مستلزم آنست که برای معلمانیکه تدریس علوم اجتماعی رابه عهده دارند معیارهاوشرایطی بوجود آورده شود. همچنان پروگرام های تربیه داخل خدمت برای معلمان دارای سویه های مختلف طرح ودر تطبیق آن اقدام جدی بعمل آورده شود. معلمان بایست برای تدریس معلومات کافی داشته باشند ازوظیفه آنهاست تامحصلان علوم اجتماعی راتشویق نمایند که در بن رشته ها علاقه ودر انکشاف آن سهم فعال بگیرند.

درنصاب تعلیمی موسسات تربیتی اکثر ممالك معلومات کمی راجع به ممالك همجوار وجود دارد. کتب درسی درتمام سویه ها وخاصتاً تعلیمات عالی کتب غربی است. مثالها واشکال آن از واقعیت های زندگی در ممالك آسیائی باندازهٔ کافی فاصله میگیرد واز واقعیت دوری میجوید طوری که اکنون محصلان آنهارانمی پسندند. فقدان کتب و مواددرسی بیکه ازآن بجای مواد متذکره استفاده شود تربیه علمای اجتماعی نسل جوان را متاثر ساخته است.

نظر به دلایل فوق این امر ضروری می نماید که محتویات مضامین علوم اجتماعی به نیازمندی های جامعه رابطه بسیار قریب داده شود. مفردات پروگرام های درسی بقسمی عیارگردد که خلا بین نظر وواقعیت اجتماعی راکم سازد یابکلی آنرا از بین بردارد. این نظروقتی میتواند جنبهٔ عمل گیرد که تدریس بر اساس موادی صورت گیرد که باثر تحقیق بدست آمده باشد. معلمان آزاد گذاشته شوند که همچو مواد را جهت تدریس خوب ومفید انتخاب نمایند. وتعدیلات رادرصورت لازم در مفردات پروگرام درسی نظر به مقتضیات وضع تدریس بعمل آورند. سعی بخرج دهند تامواد کافی برای تدریس وآموزش به شکل کتاب درسی ـ لوازم درسی، کیت های علوم اجتماعی تهیه گردد وموزیم های فرهنگی و بشرشناسی تاسیس یابد.

عامل دیگری که به معضله تدریس علوم اجتماعی میفزاید این است که محصلان امروزی درالسنه بین المللی کم مهارت دارند. کتب و موادی درسی مطلوب درالسنه ملی که زبان تدریس موسسات تربیتی است وجود ندارد. بعضی از کتب فروشی ها را کتب کم سویه استیلا کرده است. علمای برجسته به تالیف کتب معتبر در زبان های ملی اقدام نمی ورزند. زیرا آنها نه وقت کافی دارند و نه تسهیلات لازمه به انها مهیا گردانیده شده است. این نقص بزرگ مستلزم اصلاحات جدی است.

چون اکثر ممالك اسیائی زبان ملی رسمی را به حیث زبان تدریس بکار می برند این اقدام بالذات ایجاب میکند که پروگرام منظمی بمنظور ترجمه آثار گزیده ـ و منتخبه علاوه بر تشویق تهیه آثار ابتکاری به شمول کتب درسی طرح شود و تحت تطبیق قرار گیرد .

نتایج تحقیقات بدون ضیاع وقت بلافاصله راهی به مفردات پروگرام هانمی یا بد علت اینست که نشر راپور های تحقیق وقت طولانی بکار دارد .(دوم) علما به آثار ونوشته های هموطنان و یا علمای منطقه متوجه نمی شوند و همیشه میکوشند به علمای غربی بحیث ماخذ رجوع نمایند .

باوصف انکه بحث کافی در سور دعلوم اجتماعی مختلفه صورت گرفته است اما سعی کمی بخرج داده شده است که د رتد ریس شقوق مختلف اجتماعی روش بین المعارفی تطبیق گردد تد ریس در پوهنتون ها مضمون وار صورت میگیرد. حتی در موسسات مسلکی نیز عین شکل تعقیب وتکرار میشود ، ازهمین جهت هیات تدریس به شناسائی باروش بین المعارفی شدیداً احتیاج دارند.

علمای اجتماعی نقش ارتباط عامه رانیز ایفا نمایند. تحقیقات علمای اجتماعی به نحوی ازا انجا به اطلاع عامه رسانیده شود طوریکه به انها قابل فهم باشد. نمیتوان این ماسول را از طریق خطابه های رسمی براورد .لذا بایست بعوض آن از وسایط ارتباط همگانی بحیث یك وسیله ایده الی برای تحقق این مرام که تا اکنون از ان باین معنی کسار گرفته نه شده است، استفاده کرد.

تحقیق در ساحات مختلفه علوم اجتماعی در کشور های آسیائی بعد از تدریس در ین رشته ها آغاز یافته است . وآن از جهتی که در آسیا منابع چه از نگاه پول و چه از لحاظ اشخاص تربیه یافته کمیاب بوده است .

علاوه بران عوامل تشویقی برای انجام دادن تحقیق در رشته های علوم اجتماعی در ین کشور ها یامیسر نبوده ویا اینکه ندرةً بان رجحان داده شده است .حتی د ربعضی کشور های سازمان ها وموسسات یکه تحقیقات در رشته های مختلف اجتماعی راتنظیم ور هنمائی کند یا اصلا وجود ندارد ویا اینکه در حالت ابتد ایی وتشکل زیر بنائی قرار دارد . این وضع ایجاب میکند که فعالیت های تحقیقاتی بعد از تنظیم به ساحاتی متمرکز گردانیده شود که به نیازمندی اجتماعی رابطه نزد یك داشته باشد وبرای انجام دادن تحقیقات در ین رشته ها و برای مطالعه پرابلم های متکثر ومتنوع جمعیت های مختلف روش ها وتکنیك های جدید تحقیق را بوجود آورده وآنرا انکشاف دهند . در غیر آن با اتکا به تقلید محض نتا یج مطلوب از تحقیق را نمیتوان توقع برد.

تحقیقات تطبیقی وتحقیقات نظری هر دو لازم وملزوم یکدیگراند .تحقیقات خوب تطبیقی از آن تحقیقات نظری منشأ میگیرد که در نوعیت خود دارای کیفیت عالی باشد . بدان ملحوظ هر دو

نوع تحقیق در کشور های آسیائی قابل تشویق وتوسعه میباشد. علاوه بران بان دسته مسایل وموضوعات تحقیقاتی قدامت وحق اولیت داده میشود که بتواند به منفعت انکشاف ملی و مصالح کشوری منتج گردد.

این مرام وقتی بر آورده خواهد شد که: (۱) به اعمار وتقویه زیر بنای تحقیق وتهیه تسهیلات لازم برای استادان در دیپارتمنت های کالج ها وپوهنتون ها ومیان آنها حق اولیت داده شود. راه ها وطرق مناسبی برای برقراری واستحکام روابط بین دیپارتمنت های علوم اجتماعی پوهنتون ها وموسسات تحقیقاتی غیر پوهنتون جستجو گردد.

(۲) تحقیقات علوم اجتماعی بومی ساخته شود. باین منظور زبان های ملی من حیث وسایل تحقیقات علوم اجتماعی تقویه وانکشاف یابد. دانشمندان و محققان تشویق گردند که به نشر و تالیف آثار ابتکاری در شقوق مختلفه علوم اجتماعی بزبان های ملی رسمی بپردازند. از استعداد ها — نیرو ها ومهارت های ملی در پیشبرد تحقیقات علمی تحت یك پلان منظم استفاده بعمل آورده شود. مطالعات وتحقیقات علمی به استقامتی سوق داده شود که به تشکل مفاهیم وآراء منتج شده بتواند که به اوضاع وشرایط ملی ارتباط قریب داشته باشد. (۳) با استادان پوهنتون ها وکالج ها وقت کافی ـ تسهیلات لازمی ومساعدت های مالی باندازهٔ کافی فراهم گردد وبدسترس شان قرار داده شود تا با استفاده از آن بتوانند در تحقیقات علمی نافع و سودمند به سویه های مختلف اقدام ورزند. برای بر آورده شدن این مرام لازم است که مکلفیت های درسی در پوهنتون ها وکالج ها به حداقل لازمی آن نگهداشته شود. در کتابخانه ها تسهیلات لازمه بدسترس شان گذاشته شود. مقرراتی از قبیل رخصتی های بامعاش وضع گردد تا محققان واستادان جوان بتوانند در چوکات آن به تشبثات و اقدام لازم جهت حصول کمك های مالی و تسهیلات تحقیقاتی دست زنند.

(۴) برای ارتقای سویه محققان تربیه یافته امری ضرور یست که موضوعات و محتویات مضامین وهم روشهای مطالعاتی آن به شکل عصری در آورده شود. هکذا کورس های روش شناسی تحقیق دریك رشته وساحه علوم اجتماعی وهم چنان در تحقیقات بین المعارفی جزو پروگرام های موسسات تعلیمات عالی ساخته شود. (۵) اطلاعات منظم و موثق در مورد وضع اجتماعی کنونی جوامع اسیایی احتیاج درجه اول ـ کشور های اسیایی راتشکیل میدهد. این کشورها نه تنها به معلومات توصیفی نیازمندی دارند بلکه بمطالعات و تحقیقات تحلیلی و توجیهی نیز جداً احتیاج میداشته باشند. درجمع آوری اینگونه اطلاعات رعایت اصل عینیت (objectivity) شرط

ضروری پنداشته میشود . هکذا استفاده از تکنیک های مناسب اجصائیوی برای تحلیل اطلاعات . (۶) این معلومات وواقعیت های اجتماعی دراین کشور ها با نظرداشت جوامع هر یک از ان در ایجاد و انکشاف تیوریهای اجتماعی نقش ارزنده دارد که میبایست درنظر گرفته شود . ماهیت وچگونگی علمی این تیوری ها طوری باشد تا بتواند درایجاد وانکشاف زمینه های کمک نماید که دارای اعتبار بیشتر علمی بوده ساحه وموارد تطبیق آن جامع تر ووسیع تر باشد ونهایتاً راه را برای ایجاد تیوری های عمومی وجهانی هموار سازد . (۷) تحقیق بهر پیمانه وما هیتی که باشد بدون میسر بودن منابع ومدارک مالی امکان پذیر شده نمی تواند . روی این علت وسیاسی ازتناسلی که در جهان اسیا وجود دارد یک فیصدی معین عاید ملی برای تحقیق وانکشاف واز آن جمله یک فیصدی معین دیگری برای تحقیق در علوم اجتماعی تخصیص میآبد .

این بود بررسی مختصر علوم اجتماعی ـ موقف ومعضله های آن درمتن اسیائی آن . انکشاف علوم اجتماعی درمتن اجتماع وکلتوریکه این علوم درآن پرورش میابد بدون تحقیق و مطالعات علمی اجتماعی امکان پذیر شده نمی تواند . انکشاف بیشتر علوم اجتماعی در ین کشور ها بیش از هر چیز دیگر تابع تقویه زیر بنا های موجوده وبمیان آوردن زیربنا های جدید آنست . این درآن وقت میسر خواهد بود که :

اول ـ پالیسی ساینس طرح یابد .

دوم ـ یک شورای ساینس به سویه ملی بوجود آورده شود .

سوم ـ یک شورای تحقیقاتی علوم اجتماعی تاسیس یابد .

چهارم ـ علوم اجتماعی درموسسات تعلیمی وتربیتی ویروگرامهای کتب مطابق به اقتضاات ونوعیت هرموسسه وچگونگی پروگرامهای آن تعمیم یابد وانکشاف بیشتر نماید .

(۵) یک پروگرام علمی بمنظور بهبود بخشیدن پروگرام ووضع تدریس علوم اجتماعی به تمام سویه وخاصتاً دوره های ابتدایی وثانوی بعد از مطالعات مقدماتی طرح یابد .

(۶) بعضی دیپارتمنت های علوم اجتماعی که فعلا درپوهنځی کات پوهنتون موجود نیست بوجود آورده شود .

(۷) تدریس روش های تحقیق درعلوم اجتماعی درپوهنځی های مربوط تعمیم یابد .

(۸) یک پلان وپروگرام منظم ودامنه داری برای تهیه وترجمه اثار و کتب علوم اجتماعی طرح یابد ودنبال گردد .

(۹) ارتباط موسسات ومراکز وانجمن های اجتماعی داخلی وخارجی (حوزه آسیا) تاسیس گردد واستحکام یابد .

منابع و مآخذ

۱ـ اکبر ن ونیم کـــف . زمینه جا معه شنا ســـی تر جمه اریان پور . طهران :شر کت سها می افســـت ۱۳۴۵.

۲ ـ رحیمی ، ولی محمد .مبادی علوم اجتماعی ، کابل :نشرا ت پو هنتو ن ۱۳۴۵.

۳ـ رحیمی ، ولی محمد . روش های تحقیق درعلو م اجتماعی و تر بیتی کابـل :نشرات پو هنتو ن ۱۳۵۰.

٤ـ نراقی ، احسان . علوم اجتما عی و سیـــــر تکوین آن . تهرا ن:انتشارات دانشگا ه ۱۳۴٤.

1. Adeseshia, M. S. "Teaching and Research in Social Sciences" Address, Published in Asian Conference on Teaching and New Delhi: Indra PrasthaPress, 1973.
2. Kluckhon, Clyde. Mirror for Man. Connecticut: Faucett Publication Inc. 1968.
3. Marri Anne de Franz, "Implanting The Social Sciences". International Social Science Journal. V. 1. XXI, No. 3, 1969
4. Sligman. Edwin "What are the Social Sciences" Encyclopedia of Social Ssiences (1949) Vol. 12 pp. 3—7.
5. Unesco, Teaching of Social Sciences in South Asia. New Delhi: Hind Union Press, 1954.

پوهندوی محمد عمر زاهدی

کدام «ی» ؟

دانشمندانی که راجع به دستور زبان دری تحقیقات نموده اند و نتیجهٔ تحقیقات شان یا به شکل کتاب و رساله یا بصورت مقاله در نشریه های موقوته طبع شده است در بارهٔ جنبه های مختلف زبان دری بروشهای مختلف تحقیق کرده اند. یکی از جنبه هاییکه مورد توجه دستوردانان وزبانشناسان قرار گرفته است «ی» است که نظر به وظایف دستوری ومعنوی وبگونه های مختلف تلفظ میشود وبه نحوه های متنوع دسته بندی شده است. درین تحقیق بریک نوع «ی» یعنی «ی» شروع فقره وصفی تحقیق مختصری صورت خواهد گرفت ونشان داده خواهد شد که این «ی» شامل دسته بندی مروج ومتداول نمیباشد ودرتشخیص آن اشتباهاتی رخ داده است.

اما قبل ازانکه به اصل مطلب بپردازیم آنچه را که بصورت عموم راجع به دسته بندی «ی» گفته شده است بصورت مختصر بیان میکنیم.

بهاری «ی» را به چهار نوع عمده در زمرهٔ پسوند ها دسته بندی کرده است (ص، ۲۸۳).

همایونفرخ نیز «ی» را به چهار دسته تقسیم کرده است (ص ص، ۱۰۸۸ - ۱۰۸۹). حمیدی هفت نوع «ی» را ذکر میکند (ص، ۱۱۸). مشکور سیزده نوع «ی» را می شمارد (ص ص، ۳۰۰-۳۰۶). لمبتن پنج نوع «ی» را ذکر می نماید (ص ص، ۱۲۳ - ۱۲۸) (۱):- بهمین گونه میشود تقسیم بندی «ی» را از نظر دانشمندان دیگر ذکر کرد. ولی آنچه ذکر شد نشان میدهد که اختلاف نظر وسیع درین باره موجود است وبرای نشان دادن این نکته همینقدر بسنده است.

---

(۱) برای اینکه عین موضوع به تکرار نوشته نشود از ذکر نام انواع «ی» صرف نظر شد. خواننده گان محترم جهة دستیابی برانواع (ی) به اصل صفحه های داده شده ماخذ رجوع نمایند. همچنان در متن تنها صفحهٔ کتاب ماخذ داده شده است و از ذکر معلومات دیگر راجع به ماخذ صرف نظر شد زیرا معلومات حذف شده در فهرست ماخذ گنجانیده شده است.

کنون اصل مطلب را که عبارت از تشخیص و تثبیت نوعیت (ی) شروع فقرۀ وصفی است زیر بحث قرار میدهیم. مگر اول می بینیم که دیگران پیرامون این (ی) چه گفته اند. مشکور آنرا (علامت نکرۀ مخصصه) دانسته است. او میگوید این (ی) نکره را ، از شناخته بودن و ابهام بیرون میاورد و گاه با (که) موصول آید مانند چیزی که شنیدی بکس مگو، کسی که دیدی از دوستان من است... گاهی (ی) حرف تعریف نیست، زیرا اسم مابعد را معرفه نمیسازد ، فقط از نکره بودن و ابهام مطلق بیرون میاورد ... بهمین مناسبت این (ی) را علامت نکرۀ مخصصه نامیده اند.. ۲ فهم آنچه که مشکور پیرامون این (ی) گفته است بسیار مشکل است. (شناخته بودن و ابهام) کلمه های مترادف نه بلکه کلمه های متضاد اند یعنی مقصود مشکور (نا شناخته بودن) بوده است ولی در چاپ آن غلطی رخ داده است که باعث نارسایی اصل مطلب گردیده است.

بهاری مینویسد: «گاه بعد از اسم نکره «که» موصول یا «که» و «را» هم میاید. درختی که کاشتم خشک شد. کتابی را که خواندم مفید بود. دارمستتر Darmesteter، زالمان Zalemann، و شوکوفسکی Shukovski مستشرقان معروف این «ی» را «ی» اشاره یا تعریف نامیده اند. ولی این «ی»، «ی» تعریف نیست چون اسم ما قبل خود را معرفه نمیکند و آنچه اسم را از ابهام مطلق خارج میسازد اجزای دیگر جمله است. بنابرین بهتر است که آنرا علامت نکره مخصصه نامید.» ۳ مگر بهاری در جریان این بحث هیچ ذکر نمیکند که کدام اجزای جمله و چگونه اسم را معرفه میسازند. دکتور محمد معین هم تقریباً همین مفهوم و معلومات را بیان میدارد. ۴ حسین وثوقی این «ی» را نشانۀ نکره دانسته است و در قانون دوم خود بنام «تاویل اجباری افزایش» آنرا بیان می نماید. ۵ بهمین گونه یک عده گرامر نویسان دیگر

۲ـ محمدجواد مشکور. دستور نامه درصرف و نحو زبان پارسی. (تهران: موسسه مطبوعاتی شرق، ۱۳۴۶) ص، ۲۳۶.

۳ـ طلعت بهاری. دستور زبان فارسی (تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۴۸) ص ۱۶۰.

۴ـ محمد معین. اسم جنس و معرفه و نکره (تهران: کتابخانه ابن سینا، ۱۳۴۱) ص ص ۲۲۱-۲۲۳.

۵ـ حسین وثوقی، «چگونگی تاویل بند های موصولی درزبان پارسی» سومین کنگره تحقیقات ایرانی. (تهران، ۱۳۵۱) ص ص ۳۴۹-۳۶۵.

هم را جع به این «ی» نظر های متفاوت ابرا ز داشته‌اند . ۶

سؤال می‌نمائیم که این «ی» از چه نوع است و بکدام یکی از گروههای ذکر شده متعلق است. برای دریافت ماهیت این «ی» فرضیه های ممکن را وضع می نمائیم و میکوشیم که فرضیه ها را یا رد کنیم یا به اثبات برسانیم. واضحاً اگر فرضیه با ساس شواهد ز بانی رد میگردد، علامه آنست که فرضیه نادرست طرح شده است و عکس آن دلیل درست بودن فرضیه خواهد بود .

در فرضیهٔ اول خود این «ی» را نشانهٔ اضافه می‌پنداریم. شاید این «ی» همان کسرهٔ اضافه باشد که میان مضاف و مضاف الیه وجود دارد و در تحت شرائط خاص در نوشته بشکل «ی» بدر میاید. در نگارش، «ی» اضافت بعد از حروفی میاید که از واولهای کشیده نمایندگی می نمایند. مثلاً در جمله های زیر «ی» اضافت از کسرهٔ اضافت نمایندگی میکند .

۱- کاکای عابده در کابل زندگی میکند .

۲- کتابهای عزیز مفقود شد .

ولی اگر حرف قبل از کسرهٔ اضافت از واول کشیده نما یندگی نکند، کسرهٔ اضافت بشکل «ی» نوشته نمی شود. مانند:

۳- کتاب همایون را خواندم .

۴- مژگان جولیا مقبول است.

اما می‌بینیم که در فقره های وصفی تابع، صرف نظر از نوعیت حرف آخر کلمهٔ قبل از «ی»، بصورت منظم و بدون استثناء «ی» در موارد لازم ۷ بکار بسته میشود. مانند :

۵- اسپی که تیز میدود دیر نمیدود.

۶- شاگردی که درس میخواند نمرهٔ خوب میگیرد .

۷- کارهایی که برایم سپرده شد انجام دادم .

۶- لزارد (۱۹۵۷) میگوید این «ی» وظیفه دارد اسم را بافقرهٔ وصفی آن پیوست نماید (ص ۶۸ و ۲۲۳). نگهت سعیدی (۱۹۶۹) آنرا نشانهٔ نکره میداند (ص ۱۳۵) . لمبتن (۱۹۶۳) به این عقیده است که «ی» به اسم در صورتی پیوند میگردد که اسم معرفه باشد لاکن اسم خاص، ضمیر شخصی ضمیر اشاره . . . واسم عام شامل تمام افراد : generic نباشد (ص ۷۵) .

۷- عبارت «موارد لازم» بخاطری گفته شده است که در بعضی موارد قبل از فقره وصفی تابع «ی» بکار برده نمیشود، درجریان تحقیق این نکته روشن خواهد شد.

دیده میشود که درجمله های (۵-۷) قبل ازفقرهٔ وصفی تابع «ی» بدون استثنا موجوداست . همچنین دیده میشود که درجمله های (۵-۶) حروف آخر کلمه های «اسپ» و«شاگرد» از صامت (کانسوننت) نمایندگی میکند وبا وجود آنهم «ی» بعدازین کلمه ها موجوداست در حالیکه در جمله های (۳-۴) چون حرف آخر کلمه های «کتاب» و«مژگان» از صامت نمایندگی میکنند «ی» بعداز آنها وجودندارد مگر درجمله های (۱-۲) چون حروف آخر کلمه های «کاکا» و«کتابها» از واول نمایندگی میکنند کسرهٔ اضافت به «ی» بدل شده است. این عدم توافق درموجودیت «ی» نشانه آنست که «ی» فقرهٔ وصفی تابع از «ی» اضافت متفاوت است. از طرف دیگر چون در جمله های (۵-۷) مضاف الیه وجود ندارد ، بنابران این «ی» بهیچ صورت «ی» اضافت شده نمیتواند وباید ازگونه دیگر باشد .

چون فرضیهٔ نشانه اضافت بودن «ی» درفقرهٔ وصفی تابع ردشد، میشود فرض کرد که این «ی» همان کسرهٔ باشد که میان صفت وموصوف وجوددارد تا ارتباط صفت وموصوف رابرقرار سازد ولی باگذشت زمان این کسر قبل از «که» ، نشانه فقرهٔ وصفی ، در نگارش به «ی» تبدیل شده باشد (۸) .

گرچه این فرضیه بنظرسطحی اولی علمی ودرست جلوه می نماید مگر دراثبات وبه کرسی نشاندن صورت عمومی و کلی آن به مشکلاتی مواجه میشویم . مشکل اولی دریافت شواهد مقنع زبانی است تا این پدیدهٔ خاص را از بسی موارد دیگر که کسرهٔ میان صفت وموصوف حفظ شده است تشخیص دهد. مشکل دومی دریافت شواهد کافی تاریخی است که بتواند ما رابنتیجه برساند. چون فقره وصفی راصفت اسمی قبول کنیم که پیش ازفقرهٔ وصفی میاید واستدلال نماییم که چون صفت شکل یک عبارت طویل مثلاً یک فقره راداشته باشد، کسرهٔ میان صفت وموصوف درنگارش به «ی» نشان داده میشود. ظاهراً دلیل مهمی برای اثبات این فرضیه پیدا کرده ایم. جمله های ذیل پشتیبان این ادعا شده میتوانند.

۸- به جایی که دل برود پا می رود .

۹- شاگردی که درس میخواند سوال می پرسد

۱۰- کتابهایی را که برایم دادید خواندم .

درجمله های (۸-۱۰) فقره های «که دل برود، که درس میخواند ، که برایم دادید ، بالترتیب کلمه های «جای ، شاگرد، کتاب» راتوصیف می نمایند. چنین بنظر میخورد که درین جمله ها کسرهٔ میان صفت وموصوف به «ی» تبدیل شده باشد. این جمله هاشواهد معتبر از برای اثبات فرضیه فوق پنداشته

۸- مولن Moyne (۱۹۷۱) میگوید شواهد تاریخی چنین نشان میدهند که کسرهٔ اضافت ، کسرهٔ ربط دهنده صفت وموصوف ازضمیر موصول انکشاف نموده که درفارسی قدیم موجود بوده است.

میشوند. مگر مشکل سوم هنگامی بروز میکند که به جمله ها یی مانند (۱۱—۱۳) برمیخوریم:

۱۱— افغانستان، که یک کشور کوهستانی است، زمستان نسبتاً سرد دارد.

۱۲— ساعت، که آله نشان دادن وقت است، بحیث وسیله زینتی بکار برده میشود.

۱۳— خوردن زردک که ویتامین A زیاد دارد وسیلهٔ جلوگیری از شب کوری است.

دیده میشود که در جمله های (۱۱—۱۳) «ی» وجود ندارد. اگر «ی» ارتباط دهندهٔ صفت و موصوف میبود پس باید درین جمله ها نیز ظاهر میگردید. گرچه میشود این جمله هارا در جملهٔ استثنا آت قرارداد و فهرست آن جمله هارا ساخت، مگر این راه بهترین وسیلهٔ ممکن حل مشکل نیست زیرا استثناآت باوجودیکه دسته بندی هم شوند شاید خیلی متنوع ومتعدد باشند. بنا برموجودیت شواهد خلاف فرضیه به این فرضیه هم شکل کلی وعمومی را داده نمیتوانیم. بنا بران ازقبول آن فعلاً صرف نظر می نماییم.

احتمال میرود که این «ی» همان «ی» وحدت باشد. این فرضیهٔ احتمالی را شواهد زیر تقویت می بخشند:

۱۴— کتابی که بالای میز است متعلق به کتابخانه است.

۱۵— پرندهٔ که درقفس است از نعمت آزادی محروم است.

۱۶— محصلی که غیر حاضری بش از ٪۲۰ تجاوز کرد محروم امتحان گردید.

ولی جمله های زیر که «ی» درآنها بعد از صورت جمع اسم آمده است شواهد خلاف فرضیه میباشند.

۱۷— کتابهای که بالای میز اند متعلق به کتابخانه میباشند.

۱۸— پرنده هایی که درقفس اند از نعمت آزادی محروم میباشند.

۱۹— محصلانی که غیر حاضری شان از ٪۲۰ تجاوز کرد محروم گردیدند.

جمله های (۱۷—۱۹) برعدم وحدت بودن این «ی» حکم می نمایند. همچنان اگر اعداد هم قبل از اسم استعمال گردند بازهم این «ی» قبل از اسمیکه توسط فقرهٔ وصفی توصیف میگردد میاید. مثلاً

۲۰— درسه کتابی که خواندم چیزی راجع به موضوع مورد نظر نیافتم.

۲۱— هرچهار کتابی را که برایم دادید خوانده ام.

چون این شواهد به غیروحدت بودن این «ی» دلالت میکنند و شواهد معتبر دیگری هم در دست نیست که وحدت بودن این «ی» را اثبات نمایند، لهذا این فرضیه را هم غیرقبول دانسته رد می نماییم.

در حالیکه این «ی» از آنهاییکه ذکر شد، نمیباشد، شاید همانطوریکه بعضی گرامرنویسان به آن اشاره نموده اند، این «ی» همان «ی» نکره باشد. اما علیه نکره پنداشتن این «ی» دلایل قوی وجود دارد. دلیل اول آنست که هراسمی که توسط یک

فقرهٔ تابع توصیف گردد معرفه میگردد . یک اسم نمیتواند در عین زمان هم معرفه باشد و هم نکره. هنگامیکه اسم معرفه گردید، نکره نمیبا شد. دوم این «ی» بعد از اسمای خاص و و هم بعد از اسمایکه قبلا معرفه شناخته شده اند می آید . مثلا:

۲۲ ـ خدا یی را که تو میپرستی دیگران هم میپرستند .

۲۳ ـ لیلا یی را که مجنون میدید دیگران دیده نمیتوانستند.

۲۴ ـ از کتابهای که برایم داده بود تای شانرا خواندم .

۲۵ ـ من احمدی را که راجع به او صحبت کرده بود نمی شناسم .

۲۶ ـ کتابی را که عزیز برایم خریده بسیار مقبول است .

در جمله های (۲۲،۲۳،۲۵،۲۲) اسم خاص قبل از فقرهٔ وصفی واقع شده است، اما باز هم دیده میشود که «ی» در آخر اسم پیوست گردیده است . بهمین قسم در جمله های (۲۴ ، ۲۶) اسمهایی استعمال شده اند که قبلا نزد متکلم (گوینده یا نویسنده) و مخاطب (شنونده یا خواننده) معرفه ساخته شده اند. با اساس این شواهد میتوان نکره بودن این «ی» را رد کرد. عین شواهد ودلایل را علیه «ی» نکره مخصصه میشود ارائه کرد . بیجا نخواهد بود بحث مختصری را جع به «ی» وحدت و «ی» نکره صورت گیرد وبعد اصل موضوع دنبال گردد .

اگر تصور و پندار ما چنین باشد که «ی» وحدت در زبان دری وجود دارد، منطق این پندار ما را وادار میسازد این را هم بپذیریم که «ی» وحدت به اسمای قابل شمار یی نشانه می پیوندد وانفرا دیت را می نمایاند اما نشانهٔ مفرد شده نمیتواند . (جهت معلومات بیشتر رجوع شود به مقالهٔ من در مجلهٔ ادب) . ۱ چون موجودیت «ی» وحدت در زبان دری بحیث یک حقیقت مسلم واز جملهٔ بدیهیات پنداشته شده است ، بنا بران دانشمندان این ضرورت را احساس نکرده اند که

---

۹ ـ چنین معلوم میشود که اسمای خاص دو نوع باشند: (۱) نوع بی مانند چون افغانستان، احمدشاه کبیر ، هندوستان وایران . (۲) نوع با مانند چون تورپیکی، زلمی ولره باغ که بیش از یک جا و یک شخص به آن مسمی شده است . بعداً نشان داده خواهد شد که با اسمای خاص بی مانند فقرهٔ وصفی تحدیدی استعمال شده نمیتواند در حالیکه با اسمای خاص با مانند استعمال شده میتوانند. مانند جمله های (۲۲، ۲۳ و ۲۵) وجملهٔ (لره باغی که در ولایت پروان است از لره باغ ولایت غزنی فرق دارد .)

۱ ـ محمد عمر زاهدی .(عدد در زبان دری) ادب، شماره سوم (میزان قوس ۱۳۵۵)؛ ص ص، ۹۹ ـ ۱۱۴ .

شواهد وبرا هین مقنع جهت اثبات وجود «ی» وحدت در زبان دری ارائه نمایند و موجودیت آنرا چه از نگاه منطق خودزبان و چه از نگاه ضرورت بیان تثبیت نمایند. چون «ی» وحدت متصوره با «ی» نکره در محیط زبانی language environment مشابه واقع میگردد بعوض دانشمندان بفکر افتادند راههایی دریابند که این دو نوع «ی» — «ی» وحدت و «ی» نکره — را ازهم تشخیص و تفریق نمایند.

همچنانکه موجودیت «ی» وحدت درزبان دری ازبدیهیات پنداشته شده است میشود عکس آن یعنی نبودن «ی» وحدت را در زبان دری یك حقیقت مسلم دانست. چنانکه پیشتر گفته شد، چون برای اثبات موجودیت «ی» وحدت در زبان دری دلایل منطقی باساس شواهد زبان ارائه نشده، پس میشود عکس این قصیه رابدون تقدیم دلایل قبول کرد. اگر چنین نماییم، آیا صورت آخری براولی رجحان دارد؟ فایدهٔ آن چیست؟

جواب این سوالها مثبت است. هنگامیکه عکس قضیه قبول شود، بخودی خود متضمن ساده سازی دستور زبان میگردد. چنانکه چامسکی گفته است. ۱۱ بهترین تیوری زبان آنست که اقتصادی ترین باشد یعنی قواعد به کمترین عده ممکن تنزیل یابد ولی قوه تشریحی شان جامع باشد. هنگامیکه وجود «ی» وحدت رادر زبان دری قبول کنیم، به تعداد قواعد میفزاییم ولی بقوه تشریحی قواعد چیزی افزوده نمیگردد بعوض تشریح زبان مغلق تر میشود. با لخاصه درین مورد بخصوص که «ی» وحدت متصوره با «ی» نکره درعین محیط زبانی واقع میگردند و برای فرق این دو باید آزمایشهای تشخیص وضع گردد.

چون «ی» بدون اینکه تنکیر را نشان بدهد هیچگاه تنها نشانه وحدت شده نمی تواند، پس عمدتاً این «ی» نشانه نکره بوده ومانند یک ابهامی است. چون این «ی» به اسمای قابل شمار می نشانه به پیوندد وحدت راهم ارائه میکند ومعادل a انگلسی درجمله I bought a book میباشد. مثلا وقتی میگوییم (قلمی خریدم) مراد آنست که از نوع اشیا بنام قلم یکدانهٔ غیرمعین و نامشخص راخریدم. آنچه راجع به «ی» وحدت گفته شده است اساس درست ندارد، بعضاً شواهدی که آورده شده است باآنچه ادعا میگردد مطابقت ندارد. ۱۲. وظیفه اصلی این «ی» نکره ساختن است وانفرادیت

---

11. Noam Chomsky, Aspects of the Theory of Syn-tax. (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1965), pp. 32-34.

۱۲— رجوع شود بطور نمونه به بهاری (۱۳۴۸)، ص ۱۶، و مشکور (۱۳۴۶) ص ۲۳۵.

را بصورت فرعی میرساند . «ی» وحدت دردری وجود ندارد. پس ازین بحث مختصر بر میگردیم به اصل موضوع .

شاید بخاطر داشته باشید که قبل ازآنکه بحث مختصر خویش را راجع به «ی» وحدت و «ی» نکره شروع کردیم، بحث را راجع به دریافت نوعیت «ی» شروع فقرههای وصفی بود . یک نظر دیگر را هم راجع به این «ی» مطالعه میکنیم . هربرت ستالک ۱۳ Herbert F.W. Stahlke در مقاله خویش مثالهایی اززبان دری میاورد و آنها را به هاوستن Houston نسبت میدهد. وی در تحلیل جمله های خویش «ی» شروع فقرهٔ وصفی را از ادات تعریف میشمارد . وی این «ی» را بحیث کلمهٔ تعریف نشانی میکند ونمیگوید که چه نوع کلمهٔ تعریف است.موصوف هیچ دلیلی نمیاورد که چرا آنرا از جملهٔ ادات تعریف دانسته است . وی تمام مثالهای خود را از فقرههای وصفی طوری انتخاب کرده است که «ی» در آنها ظاهر گردد یا شاید اصلا بر مثالهای بدون «ی» دست نیافته باشد . بهرصورت این «ی» را از ادوات تعریف پنداشتن اشتباه محض است. شاید آنچه ستالک راواداشته این «ی» را از ادوات تعریفی به پندارد شباهت «ی» ظاهری معادل بین ساختمان فقرههای وصفی در زبانهای دری وانگلیسی باشد.

باساس شواهد ونرا هون زبانی این اصل قایم گردید که «ی» فقره های وصفی بهیچ کدام از انواع تشخیص شدهٔ «ی» منسوب نیست وا ز تمام شان متفاوت است . اکنون این سوال پیدا میشود که پس این «ی» چه نوع «ی» است .

برای اینکه دریابیم این «ی» چگونه «ی» است وچه وظیفه دارد به مطالعهٔ بیشتر ضرورت است .به این جمله ها توجه کنید.

۲۷ ـ اعراب که برای آزادی فلسطین میجنگند مردم شجاع اند (زا هدی) ۱۴

---

13. Herbert F. W. Stahlke "Which that" Language Vol 52, No. 3 (September 1976) pp. 584-610.

۱۴ ـ محمد عمر زاهدی، شرحی از «را»(کابل : کتابخانه پوهنتون تایپ ۱۳۵۰)ص ۴۳.

۲۸ - اعرابی ۱۵ که برای آزادی فلسطین میجنگند مردم شجاع اند.
۲۹ - افغانها که در مهمان نوازی شهرت دارند آیندهٔ درخشانی دارند.
۳۰ - افغانهایی که در مهمان نوازی شهرت دارند آیندهٔ درخشانی دارند. (زاهدی)
۳۱ - از کبوتر که پرندهٔ تیز بال فکر میشد بحیث نامه بر استفاده میگردید.
۳۲ - از کبوتری که پرنده تیز بال فکر میشد بحیث نامه بر استفاده میگردید. (زاهدی).

درهریک ازین سه جوره جمله فرق ظاهری جملهٔ اول با جملهٔ دوم اینست که درجملهٔ اول «ی» موجود نیست ولی در جمله دوم «ی» وجود دارد. پس میتوانیم نتیجه گیری کنیم که بعضی وقت «ی» قبل از فقرهٔ وصفی استعمال میگردد و بعضی وقت نمیگردد. اکنون نکتهٔ مهم اینست در یابیم حضور و غیاب «ی» در ین جمله ها چه تاثیر دارد وتحت کدام شرایط خاص «ی» پدیدار میگردد. یعنی وظیفه ما ست شرایطی را تشخیص دهیم که «ی» را اجباراً به وجود میاورد. برای اینکه این شرایط را تشخیص دهیم درهر جوره جملهٔ اول ودوم آنرا مقایسه میکنیم (در ینجا من دلایلی را ذکر مینمایم که قبلا درجای دیگر ذکر نموده بودم.) ۱۶

درجورهٔ اول (۲۷ - ۲۸) معنی جملهٔ اول اینست که تمام اعراب برای آزادی فلسطین میجنگند وتمام شان مردم شجاع اند. اما جملهٔ (۲۸) به این معنی است که تعدادی از اعراب، نه همه اعراب، برای آزادی فلسطین میجنگند وهمین تعداد جنگنده شجاعند. همچنان در جورهٔ دوم جمله (۲۹) چنین تعبیر میگردد که تمام افغانها درمهمان نوازی شهرت دارند وتمام شان آیندهٔ درخشانی دارند در حالیکه جملهٔ (۳۰) چنین معنی میدهد که شماری از افغا نها در مهمان نوازی مشهور اند و تنها همین تعداد مهمان نواز آیندهٔ درخشانی دارند. بهمین گونه جمله های جورهٔ سوم مطابق بصیرت

---

۱۵ - خلاف قوانین رسم الخطوی «جدا نوشته شده است تاوجود آن بصورت آشکار بنظر بخورد صرف نظر از ملحوظات دستوری این «ی» باید هنگام تحلیل جمله ها جدا نوشته شود. در جدا نویسی آن چند منا سبت موجود است (۱) بحیث یک عنصر گرامری بصورت آشکار نمایان میگردد. (۲) پیوستن آن به کلمه های بعد وما قبل از آن مربوط به نوع حرف آخر کلمهٔ پیش از آن و حرف اول کلمهٔ بعد از آن یا هردو میبا شد. مثلا در مثال (۲۸) میشود به شکل «اعرابیکه» نوشته شود. بعد از آنکه تحلیل ختم شد او این رسم الخط تطبیق میگردد که «ی» پیوست یا مستقل نوشته میشود و در صورت گفتار قوانین تلفظ بر آن جاری میگردد.

۱۶ - زاهدی شرحی از «را» (کتابخانه پوهنتون، تا یپ، ۱۳۵۴). ص ص ۴۳ - ۵۰.

زبانی ما تعبیر مشابه دارند یعنی جملهٔ (۳۱) اطلاق بر تمام پرندگان کبوتر نام میشود مگر در جملهٔ (۳۲) کلمهٔ کبوتر شامل تمام افراد نوع نیست. جملهٔ آخری دارای یکنوع تعقید و غرابت نیز میبا شد.

مقایسه این جمله ها نشان میدهد که حضور «ی» تغیر مهمی را درمعنی جمله پدید میاورد. ماهیت این تغیر عمدتا درین است که در هرجوره در جملهٔ اول اسمیکه قبل از فقره وصفی واقع شده است شامل تمام افراد نوع است. اما در جملهٔ دوم این جوره معنی اسمیکه قبل از فقرهٔ وصفی واقع شده محدود است و شامل تمام افراد نوع نیست.

بصورت مشخص تر بگوییم «ی» وظیفهٔ محدود کردن اسمی را دارد که پیش از فقرهٔ وصفی میاید. این تحلیل مارا به این نتیجه میرساند. که «ی» نشانهٔ فقرهٔ وصفی تحدیدی restrictive relative clause در زبان دری میباشد. اگر قبول کنیم که فقرهٔ وصفی تحدیدی در دری وجود دارد ناچار این راهم باید بپذیریم که فقرهٔ وصفی غیر تحدیدی nonrestrictive relative clause هم در زبان دری وجود دارد. چون از تحلیل جمله های (۲۷-۳۲) به این نتیجه رسیدیم که معنی اسمیکه در جمله های (۲۸، ۳۰ و ۳۲) قبل از فقره وصفی واقع شده است بوسیله فقرهٔ وصفی محدود میگردد. این فقره ها را فقره های وصفی تحدیدی می نامیم و نشانهٔ آن «ی» است که قبل از فقرهٔ وصفی و بعد از اسم میاید. چون در جمله های (۲۷، ۲۹ و ۳۱) معنی اسمیکه قبل از فقرهٔ وصفی واقع شده است عمومی است و توسط فقرهٔ وصفی معنی آن محدود نمیگردد فقره های این جمله غیر تحدیدی میباشد و «ی» درین جمله وجود ندارد.

حال جهت توضیح بیشتر این نظر چند جمله دیگر را بعین روش مطالعه میکنیم. به جمله های زیر توجه کنید:

۳۳- افغانستان که یك مملکت کوهستانی است زمستان سرد دارد.

۳۴- *افغانستانی که یك مملکت کوهستانی است زمستان سرد دارد. ۱۷

۳۵- *خانه که ما خریدیم مناسب تمام شد.

۳۶- خانه یی که ما خریدیم مناسب تمام شد.

۳۷- *اسپ که تیز میدود دیر نمیدود.

۱۷- این علامت (*) قبل از یك جمله نشانهٔ آنست که جمله یا از نگاه نحو یا از نگاه معنی یا از هردو لحاظ غیر قابل قبول است.

۳۸- اسپی که تیز میدود دیر نمیدود.

۳۹-* پرنده ها که در قفس اند از نعمت آزادی محروم اند.

۴۰- پرنده هایی که در قفس اند از نعمت آزادی محروم اند.

جمله های (۳۳-۴۰) بصورت جوره‌یی ترتیب شده اند. فرق بین افراد این جوره ها درحضور یا غیاب «ی» میباشد. جمله (۳۳) این طور معنی میدهد که در جهان کنونی یك کشور بنام افغانستان وجود دارد و این کشور مسمی به این نام کشور کوهستانی است و زمستان سرد دارد. این معلومات با معلومات واقعی قبلی که ما از جهان خود کسب کرده ایم مطابقت دارد. اما جملهٔ (۳۴) چنین معنی میدهد که بیش ازیك کشور بنام افغانستان درجهان وجود دارد و تنها یکی ازآنها مملکت کوهستانی است و دارای زمستان سرد است. چون معلوماتیکه بواسطهٔ این جمله ارائه میگردد خلاف معلوماتی است که ما از جهان خود داریم، این جمله را غیر قابل قبول میدانیم. از مقایسه این دو جمله میتوان استنتاج کرد که چون فقره تابع وصفی تحدیدی درجملهٔ (۳۴) استعمال شده است جمله را غیر قابل قبول ساخته است درحالیکه در جملهٔ (۳۳) فقره تابع وصفی چنین وظیفه یی ندارد ومحض معلومات مزید نسبت به کشور افغانستان میدهد.

دراینجا میتوان به این نتیجه رسید که فقره های وصفی تحدید کننده بااسمای خاص بی مانند چون افغانستان نمی توانند یك جا واقع گردند ۱۸ اما با اسمای خاص بامانند استعمال میگردند مانند جملهٔ (۲۰). یعنی با اسمای خاص بامانند هم فقره های وصفی تحدیدی وهم فقره های وصفی غیر تحدیدی استعمال شده میتوانند.

جمله های (۳۴، ۳۵، ۳۷ و ۳۹) غیر قابل قبول اند درحالیکه جمله های (۳۳، ۳۶، ۳۸- و ۴۰) جمله های قابل قبول ودرست میباشند. درجمله های (۳۵ و ۳۷) بعداز کلمه های (خانه) و(اسپ) فقره های وصفی غیر تحدیدی آمده است و(خانه) و(اسپ) به تمام افراد نوع شان در جهان دلالت میکنند. ناممکن است که یکنفر یا چند نفر بتوانند، اگربتوانند بخواهند، تمام خانه های

۱۸- امکان وقوع فقره های وصفی تحدیدی بااسمای خاص بی‌مانند وقتی میرود که عین مسمی به دوره های مختلف ویامراحل مختلف تکامل خود مقایسه شود. چون (افغانستانی که ما امروز درآن زندگی میکنیم ازافغانستان قبل از ۲۶ سرطان ۱۳۵۲ فرق دارد.) درحقیقت افغانستان از شکل بی مانند بیش کشیده شده. همچنان وقتی کسی میگوید افغانستان قرن نزده، کابل ده سال پیش، هندوستان بعدازسال ۱۹۴۷، ... اسم ازشکل بی‌مانندی آن کشیده میشود.

جها ن را بخرند. بهمین گونه کلمه (اسپ) شامل تمام افراد نوع است. درحالیکه میدانیم تمام اسپ ها تیز نمیدوند. جمله های معادل اینها یعنی جمله های (۳۸و ۳۹) که در آنها فقره وصفی تحدیدی استعمال شده است قابل قبول اند. در جملهٔ (۳۹) فقرهٔ وصفی غیر تحدیدی استعمال شده است وکلمهٔ (پرنده‌ها) به تمام افراد نوع دلالت میکند. این جمله غیر قابل قبول است زیرا میدانیم تمام پرنده‌ها در قفس نیستند تنها تعداد محدودی در قفس نگاه کرده میشوند. اما جملهٔ معادل آن یعنی جملهٔ (۴۰) که دران فقرهٔ وصفی تحدیدی استعمال شده است قابل قبول است.

جمله های (۳۳ ـ ۴۰) نیز این حقیقت را تا یید میکنند که حضور یا غیاب «ی» در تشکیل معنی جمله نقش عمده دارد. همچنان دیدیم که هرگاه قبل از فقرهٔ وصفی «ی» موجود باشد فقرهٔ وصفی معنی اسم قبل خویش رامحدود میسازد واگر «ی» وجودنداشته باشد فقرهٔ وصفی نمیتواند معنی اسم قبل خویش را محدودنما ید. پس به این نتیجه میرسیم که «ی» قبل از فقرهٔ وصفی نشانهٔ تحدیدی بودن است.

گذشته از ین فرق‌ها یک فرق عمدهٔ دیگر نیز بین جملهٔ اول و دوم جوره‌های (۲۷-۴۰) وجود دارد. این فرق عبارت از توقف است. وقتیکه جملهٔ اول این جوره‌ها گفته میشود یک توقف محسوس پیش و پس از فقرهٔ وصفی در جریان گفتار پیدا میشود، درحالیکه این چنین توقف قبل وبعد از فقره های وصفی درجمله های دوم این جوره ها وجود ندارد. این خود دلیل دیگری برمختلف بودن این فقره ها ست. در زبانهای دیگر مطابق تحلیل های که صورت گرفته است دریافت شده است که وقفه ها قبل وبعد ازفقره های وصفی غیر تحدیدی میایند. میتوان گفت که فقره های وصفی که در گفتار شروع و انجام شان توسط دو وقفه محسوس نشانی میشوند فقره وصفی غیر تحدیدی میباشند. چون شروع وانجام فقره های غیر تحدیدی در گفتار توسط وقفه ها نشان داده میشوند، پیشنهاد میگردد که، درنگارش، اینگونه فقره ها توسط دو کامه از بقیه جمله جدا ساخته شوند. چون فقره های وصفی غیر تحدیدی معلومات اضافی ارائه می نمایند وجزء ساختمان اصلی جمله نیستند، اگر توسط عطفیه جدا شوند، حتی اگر حذف گردند، در معنی اصلی جمله باید تغییری پدیدار نگردد. اکنون به جمله های زیر که در آثار مطبوع بدون کامه بکار برده شده اند و در ینجا با کامه نقل شده اند توجه کنید:

۴۱ ـ این داستان، که اصلا بنام «عقاب مغرور» مشهور است، در کلیات و آثار لافونتن موجود است (شاه علی اکبر، ص ۱۰) ۱۹

---

۱۹ ـ شاه‌علی اکبر «نظری برمتون امثال لا فونتن ومقایسه آنها با متون شرقی وغربی» ادب شمارهٔ سوم (میزان ـ قوس ۱۳۵۵)، ص ص ۱-۱۸

۲۰- ایزشیل ... شاعرو نمایش نامه نویس یونان باستان بوده است ، که درزنا دست قوی داشت.
(شاه علی اکبر، ص، ۱۰)

۳۰- قلعه خیسار که ادبای غور بنام خونساروقیصار وعوام به اسم قلعه دختر هم یاد میکنند یکی از قلعه های نهایت حصین ومستحکم غور است (صدیقی، ص، ۳۱) ۲.

۴۰- ملک فخرالدین پناه بقلعه محروسه اسکلجه، که او را امان کوه میخوانند، برد. (صدیقی، ص ، ۳۲)

۵۰- قلعه اختیار الدین ، که اکنون بنام ارگ هرات مشهور است ، درسمت شمال شهر و در مرکزشهر هرات کهنه و اقع است. (صدیقی ، ص، ۳۳).

۶۰- کهدستان ، را که سیفی هروی در تاریخنامه هرات قهدستان ثبت کرده است، قریه مشهور میباشد طرف شرق هرات (صدیقی، ص، ۳۷).

۷۰- سیفی هروی، که معاصر این ملک بوده است ، مینویسد (صدیقی ،ص ، ۴۰)

۸۰- در کار نامهٔ بلخ ، که درسال ۵۰۴ نگاشته شده ،شاعر از کمکهای وزیر موصوف یاد آوری می‌نماید(راعی ،ص ، ۴۲) ۲۲

۹۰- درباره سلطان ابراهیم. . ., که درین دوره‌حکمروایی داشت ازسنایی مدحیه یی‌دردست نیست.(راعی،ص ، ۴۳) .

۰۵- سنایی... بامعاصرش‌مختاری، که به دربار رابطه‌داشت...رابطه‌دوستانه و بسیار نزدیکی برقرارساخته‌بود. (راعی، ص ، ۴۴)

۱۵- سنایی بخدمت‌حسن، که خودشاعر وعلاقمندبه شاعری‌بود ،گرفته‌شد(راعی،ص، ۴۵)

۲۵- الرفاع ، که‌حادثات فوق‌رانیز حکایه کرده‌است، تاریخ وفات سنایی‌را دوشنبه ۱۱ شعبان۵۲۵ سید الله . (راعی،ص ، ۵۰)

جمله های(۱۴-۲۵) که‌ازسه‌مقاله مختلف اقتباس‌شده‌اند‌مثل‌خوب‌فقره های غیر تحدیدی میباشند. توجه کنید که‌بااستعمال کامه‌قبل وبعدازفقره وصفی‌نه تنها معنی جمله‌تغییر نکرده‌است بلکه‌معنی آن‌واضح ترو‌روشن ترگردیده است.توجه کنید که‌اگرجمله (۲۴) به‌شکل جمله(۵۳)در

---

۲۰ جلال‌الدین صدیقی .«آبادانیها و بقایای آثار عمرانی از زمان آل کرت هرات» ادب.شماره سوم (میزان ـ قوس ۱۳۵۰) ص ص، ۲۸-۴۰ .

۲۱- قیام الدین راعی (مترجم «سنایی » ادب.شماره سوم(میزان‌ـقوس ۱۳۵۰)ص‌ص، ۴۲ - ۶۲ .

آید معنی آن خیلی واضح‌تر میگردد زیرا فقرهٔ وصفی بدون وقفه بعد از اسمی که به آن مربوط است واقع میگردد.

۳۵- ایزنیل . . ، که در رثا دست قوی داشت، شاعر و نمایشنامه نویس یونان باستان بوده است.

از جمله سه نفری که از مقاله های شان اقتباس شده است دو نفر اول قبل و بعد از فقرهٔ وصفی غیر تحدیدی کامه استعمال نمیکنند اما نفر سوم تنها در آخر فقرهٔ وصفی کامه استعمال میکند.
بنا بر دلایلی که قبلاً پیشکش گردید، بسیار بهتر خواهد شد که قبل و بعد از فقرهٔ وصفی غیر تحدیدی کامه استعمال گردد.

تا اینجا «ی» شروع فقره های وصفی از نگاه های مختلف مطالعه شد. دیدیم که «ی» شروع فقره‌های وصفی به هیچ یک از انواع تشخیص شدهٔ «ی» رابطه نمیگیرد و در تشخیص آن اشتباهاتی رخ داده است. ما دو نوع فقرهٔ وصفی را به ارتباط موضوع تشخیص دادیم و با ساس شواهد زبانی و نحوی آنهارا به دو نوع- تحدیدی و غیر تحدیدی - دسته بندی نمودیم. همچنان گفتیم که نشانهٔ فقرهٔ وصفی تحدیدی «ی» است و عدم حضور «ی» قبل از فقرهٔ وصفی از نوع غیر تحدیدی است. فرق دیگری را که برشمردیم عبارت از وقف محسوس آواز قبل و بعد از فقرهٔ وصفی غیر تحدیدی بود و عکس این عین بر فقره های تحدیدی صدق میکند. همچنان صورت نقطه گذاری فقره های وصفی نیز بیان شد.

باید نگاه مختصری به ساختمان عمیق جمله های دارای فقرهٔ وصفی بنماییم و ببینیم که روش بهم پیوست سازی جمله ها چگونه است. گرچه جمله های دارای فقرهٔ وصفی جمله های مختلط (complex) اند که در ساختمان عمقی خود دارای دو جملهٔ ساده میباشند، مگر در شکل ظاهری خود مانند یک جملهٔ ساده بنظر میخورند. شکل ظاهری (surface structure) هر ساختمان مظهر یک مفهوم زیر بنایی (underlying concept) میباشد که توسط قوانین نحوی از مفاهیم مجرد مشتق میگردد. بنابرین جهت وانمود ساختن اینکه چگونه اجزای یک جمله بهم پیوست میگردند، نه تنها ساختمان ظاهری جمله باید تشریح گردد بلکه ساختمان معنوی آن با اشتقاقات تدریجی که منتج به بمیان آمدن ساختمان ظاهری جمله میگردد نیز تشریح شوند. دانش ما در بارهٔ اندیشه و چگونگی فکر انسان خیلی محدود است. در حال حاضر ممکن نیست که ساختمان مفاهیم را تشریح کنیم. فقط همین قدر میدانیم که ارتباط بین ساختمان ظاهری و مفاهیم زیر بنایی جمله خیلی مجرد و غیر مستقیم است.

ماویل یک ساختمان معنوی به رنگ ساختمان ظاهری، بعلاوهٔ جاگزین ساختن کلمه ها بجای مفاهیم، مستلزم تطبیق عدهٔ از قوانین نحوی میباشد. انتخاب کلمه ها بجای مفاهیم و تطبیق هر

قاعدهٔ نحوی،ساختمان معنوی زیربنایی مجرد را به گونهٔ تغییر میدهد و بهشکل نهایی ظاهر پش نزدیکتر میسازد.بنابران فرق بین ساختمان مفاهیم وساختمانظاهری جمله هارا مجموعهٔتغییراتی تشکیل میدهد که به اثر انتخاب کلمات بجایمفاهیم و تطبیق قواعدنحوی بوجود میاید.۲۲.

برای نشان دادن انواع قـواعدنحوی که درشکل ساختمان ظاهری جمله های دارای فقره وصفی دخیل اند جمله زیررابحیث مثال مطالعه میکنیم .

۵۴– ماری که دست شکاری را گزید دوست کبوتربود.

جمله(۵۴) یک جمله مختلط است یعنی شامل اجزایی میباشد که هرکدام بخودیخود ازیک مفهوم زیربنایی مجردنمایندگی میکند .یک جزء عمدهٔاین جمله عبارت ازجمله (۵۵) که بنام جمله مادر یاپایه۲۳ Matrix یاد شده است.

۵۵– مار دوست کبوتر بود .

جزءعمدهٔ دیگرآن که بنام جمله دخیل یاجزءٔ ترکیبی ۲۳ Insert یادشده است چنین است.

۵۶– مار دست شکاری را گزید .

جملهٔ (۵۶) یابشکل(مار دست شکاری را گزید) یابه شکل(که دست شکاری را گزید)نشانداده میشود .شکل اولی هنگامی ظاهر میگردد که مفهوم بصورت یک فکر مستقل واقع گردد ولی شکل دومی بحیث جزیی از یک ساختمان بزرگتر میاید .

درتشکیل جمله های دارایفقرهٔ تابع وصفی چند گزارش (تاویل) transformationدخیل است.چونساختمان قوانین گزارشی فقره های تابع توسط دانشمندان مختلف بحثشده است از ذکر شان صرف نظرمیکنیم ولی قوانین موضوعهٔ وثوقی ۲۵ را که مستقیماً به زبان دری رابطه میگیرد درینجا ذکرمیکنیم .وثوقی قوانین گزارشی را که جمله های(۵۵) و(۵۶) را به جملهٔ (۵۴)تاویل میدهد چهارمیداند .

قانون اول : تاویل اجباری وارد سازی obligatory embeddingمیباشد که جمله

22— Ronald W. Langacker, Language and Its Structure (New York Harcourt, Brace & World, Inc., 1968), pp. 113—115.

۲۳ –۲۴

جمله های(۵۵ –۵۶) رابالترتیب من بنام جمله های مادرودخیل یاد کردهام ولی وثوقی آنها رابالترتیب پایهوجزء ترکیبی نامیدهاست .

۲۵ – حسین وثوقی (چگونگی تاویل بندهای موصولی در زبان فارسی) سومین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی (تهران ; ۱۳۵۱) ،ص‌ص ، ۳۴۹–۳۶۵

دخیل را بلا فاصله در انتهای عبارت اسمی جملهٔ مادر وارد میسازد و در نتیجهٔ آن(۵۷)بدست میاید .

۵۰ - مار (مار دست شکاری را گزید) دوست کبوتر بود .

قانون دوم : ا و بل ا جبا ری ا فز ا یش addition است که طی آن نشانه نکره (ای)بعد از عبارت اسمی ده م افزوده میشود مگر اینکه عبارت اسمی از ضمایر یا اسامی مشخص مثل هر که ،هر کس وغیره باشد و در نتیجه تطبیق این قانون بر(۵۷)شکل (۵۸)بدست میآید .

۵۸ - مار(مار ای دست شکاری را گزید)دوست کبوتر بود .

قانون سوم : ناویل اجباری افزایش که ضمیر موصول «که»را بعد از (ای)درجمله دخیل میفزاید و منتج به(۵۹) میگردد .

۵۹ - مار(مار ای که دست شکاری را گزید)دوست کبوتر بود .

قانون چهارم : قانون اجباری حذف که عبارت اسمی دوم یعنی عبارت اسمی جملهٔ دخیل که از لحاظ لفظی ومعنایی عین عبارت اسمی طرف راست جملهٔ دخیل باشد حذف میکند و منتج به (۶۰) میگردد. ۶۰

۶۰ - مار ای که دست شکاری را گزیدد وست کبوتر بود .

انچه راوثوفی میگوید بصورت عمومی درست ولی در طرح قوانین چهار گانهٔ وی اشتباهات علمی و تخنیکی وجود دارد که تاجاییکه مربوط به این موضوع است بصورت مختصر برآن هابحث میشود. چنانکه قبلا ... ساس شوا ... زبـــانـــی و دلایـــــل منطقی

---

۶۰ - متوجه بایدبود که کلمهٔ «که»جانشین عبارت اسمی جملهٔ دخیل در صورتی شده میتواند که در جملهٔ دخیل عبارت اسمی همانند عبارت اسمی طرف راست جملهٔ دخیل مانند(۵۹)موجود باشد ورنه از تطبیق قانون جلوگیری میشود وکه جاگزین عبارت اسمی جمله دخیل شده نمیتواند . مثلا در دوجملهٔ(بزسبزه را خورد)و(مرغ دانه راچید)چون دو عبارت اسمی همانند موجود نیست قانون تطبیق نمیگردد .

نشان داده شد «ی» شروع فقره وصفی را نکره شمردن اشتباه است. و ثوقی در افزایش «ی» درآخر عبارت اسمی جمله دخیل که همانند عبارت اسمی طرف راست خوداست کدام دلیلی ذکر نمی نماید . اگر این «ی» نکره پنداشته شود منطقی نراست آنرا به آخر عبارت اسمی جمله صادر که همانند یک عبارت اسمی درجمله دخیل است پیوند نماییم . زیرا هنگامی اسمی دفعهٔ دوم در یک سلسله جمله های بهم مرتبط ذکر میگردد با لا ثر ذکر قبلیش معرفه میگردد و «ی» نکره را به آن افزودن خطاست. وثوقی افزایش «ی» رایک قانون اجباری میداند وشرایطی راکه درافزایش «ی» بعداز عبارت اسمی جملهٔ دخیل وضع میکند نمیتواند از پیدایش جمله های غیر قابل قبول مانند اینها وجمله های که قبلا داده شده اند جلوگیری کند .

۶۱ * کتاب ی که بهترین دوست انسان است درهرجا پیدا میشود .

۶۲ * بهاری که هوای گوارا داردبهترین موسم سال است.

۶۳ * برانسان ی که موجود مفکر است اطلاق حیوان ناطق هم شده است .

۶۴ *خانه ای که بهترین آسایش گاه مرداست مربوط خانم خانه است .

وثوقی وظیفهٔ دستوری این «ی» راشرح نمیکندونه هم بین انواع فقره های وصفی فرقی میگذارد. اگر قبول کنیم که «ی» نشانه فقرهٔ وصفی تحدیدی است ، بهتر است که قانون دوم را از نگاه ترتیب تطبیق به مرتبهٔ چهارم قرار دهیم نه به مرتبهٔ دوم.

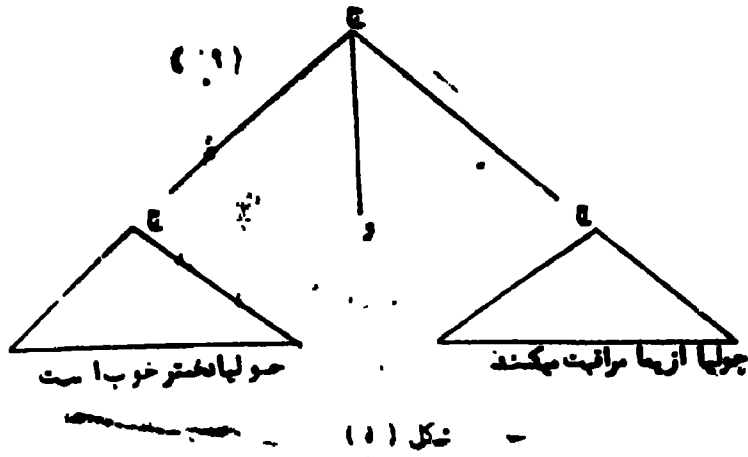
اکنون بصورت مختصر فرق بین فقره های وصفی تحدیدی وغیر تحدیدی رانشان میدهیم. جکوبز Jacobs وروزن بام Rosenbaum ۲۷ عقیده دارند که ساختمان زیر بنایی جمله های دارای فقرهٔ وصفی غیر تحدیدی جمله های مستقل پیوند شده Conjoined میباشند که یکی از جمله های مستقل پیوند شده در بین جمله دیگر داخل میشود . مثلا جملهٔ (۶۵) را میتوان بدون اینکه در معنی تغییری پیدا شود به شکل (۶۶) درآورد .

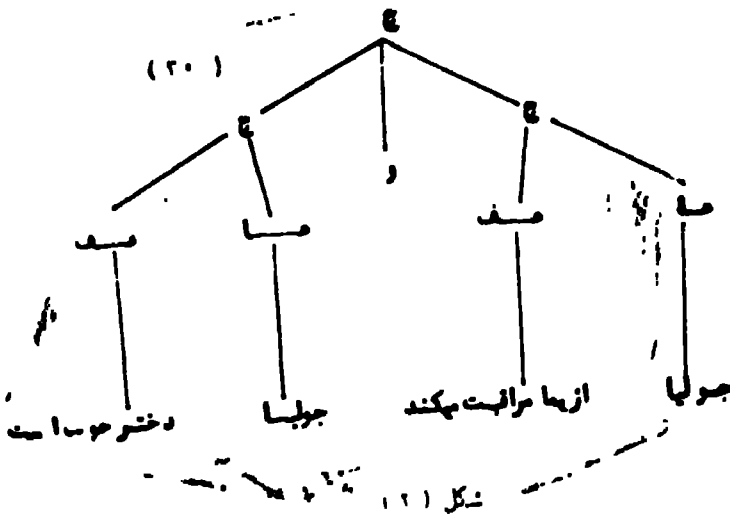
۶۵ـ جولیا از یما مراقبت میکند و جولیا دختر خوب است.

۶۶ـ جولیا، که دختر خوب است، از یما مراقبت میکند .

جملهٔ (۶۵) راتوسط رسم، بمنظور واضح ساختن ساختمان آن میتوانیم به صورت این شکل تصویر نماییم.

---

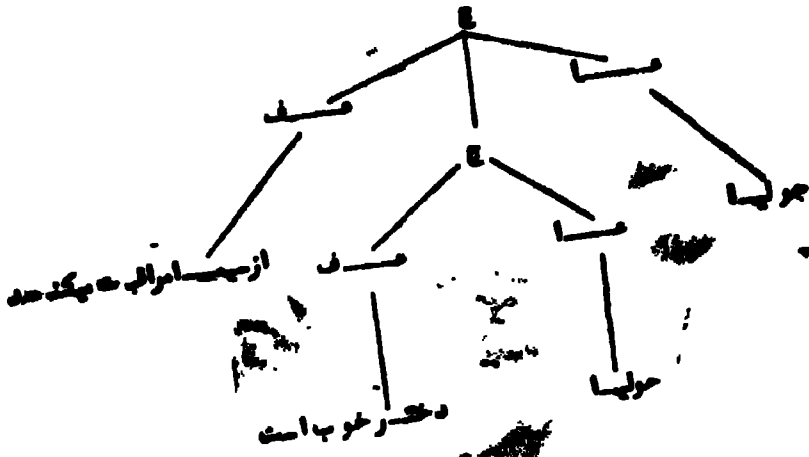
27. Roderick A. Jacobs and Peter S. Rosenbaum. English. Transformational Grammar (Waltham: Blaisdell Publishing Company, 1968.) pp. 259—262.

شکل (۱)

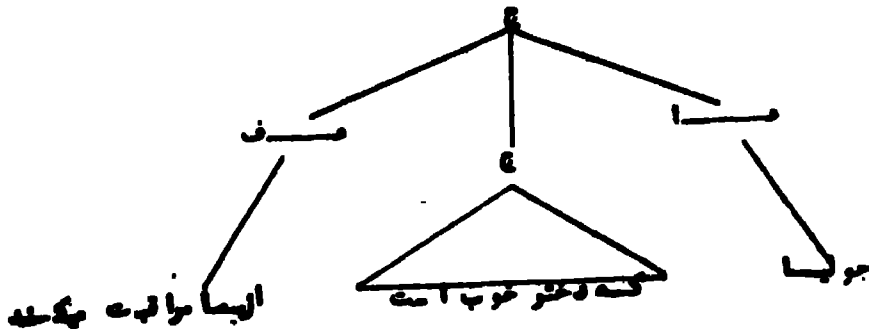
این شکل نشان میدهد که دو جمله کوچک توسط کلمه (و) بهم پیوند شده اند و یک جمله بزرگتر را بوجود آورده اند. تصویر مشرح تر عین جمله چنین شکلی خواهد داشت.

شکل (۲)

شکل (۲) تصویر عین جمله ای را ارائه میکند که شکل (۱) می نمایاند ولی شکل (۲)

۲۸ - حرف (ج) بحیث نشانه جمله استعمال شده است. درگرامر گزارشی معمول است که وقتی تحلیل مشرح جمله منظور نظر نباشد ، بشکل یک مثلث نشان داده میشود.

. - نشانه های (عا) و (عف) بالترتیب مختصر «عبارت اسمی» و «عبارت فعلی» میباشند.

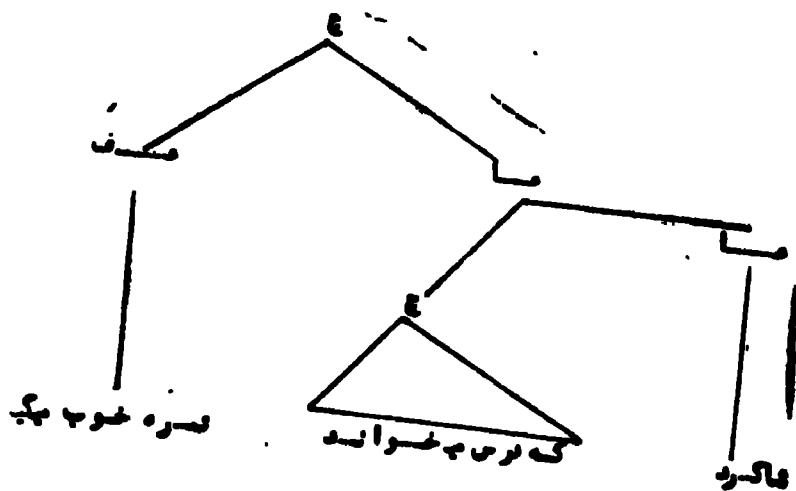
تصویر مشرح تر جملهٔ (۶۶) است. وقتی دو جملهٔ مستقل توسط کلمه (و) بهم پیوست گردند عین مفهوم این دو جمله بواسطه وارساختن یک جمله در دیگر آن انتقال داد میشود مانند جملهٔ (۶۵) که بشکل جمله (۶۶) درآورده شده است. قبل ازآنکه جمله (۶۵) به شکل (۶۶) در آید یک مرحله انتقالی را طی میکند که تصویر آن را شکل (۳) می نمایاند.

شکل (۳).

حینیکه جمله به این مرحله رسید اگرجمله وارده عبارت اسمی مانند عبارت اسمی قبل از خود داشته باشد ضمیر موصولی «که» جانشین عبارت اسمی جمله وارده میگردد. جمله هایی که در شکل (۳) نشان داده شده دارای چنین اوصافی میباشند یعنی درجمله وارده عبارت اسمی «جولیا» همانند عبارت اسمی قبل ازخود «جولیا» میباشد. بنابران بعوض عبارت اسمی جمله وارده یعنی «جولیا» «که» میاید وجمله (۶۶) رابدست میدهد. شکل (۴) تصویر جمله (۶۶) میباشد.

شکل (۴)

فقره های وصفی تحدیدی شکل متفاوت دارند. درفقره های وصفی تحدیدی، فقره جزء عبارت

اسمی است و از عبارت اسمی انشعاب مینماید نه از جمله . اینگونه فقره ها جزء عبارت اسمی میباشند . مثلا درجمله (۶۷)

۶۷ ـ شاگردي که درس میخواند نمرهٔ خوب میگیرد .

عبارت اسمی «شاگردي که درس میخواند» بحیث فاعل جمله بصورت یك واحد عمل میکند درحالیکه چنین ارتباط نزدیك درجمله (۶۶) وجود ندارد . تصویر جمله (۶۷) درشکل (۵) بخوبی ظاهر میگردد .

شکل (۵)

هرگاه شکل (۴) باشکل ۵ مقایسه شود ، دیده میشود که درشکل (۴) عبارت «که دختر خوب است» از جمله انشعاب کرده و بشکل یك جملهٔ وارده درجملهٔ دیگر است . اما درشکل (۵) عبارت «که درس میخواند» از جمله انشعاب نکرده است بلکه از یك عبارت اسمی انشعاب کرده است . عبارت «که دختر خوب است» فقره وصفی غیر تحدیدی و عبارت «که درس میخواند» فقرهٔ وصفی تحدیدی میباشد . فرق عمده این دونوع فقره دراینست که اولی جزء جمله بزرگ میباشد در حالیکه دومی جزء عبارت اسمی یك جمله است . هرگاه فقره ای جزء یك عبارت اسمی باشد آن فقره بنام فقره تحدیدی یاد میگردد و (ی) که بحیث نشانهٔ فقره وصفی تحدیدی تثبیت گردید بصورت اجباری ظهور میکند . اما اگر فقره ازجمله انشعاب نماید بنام فقرهٔ غیر تحدیدی یاد میشود و (ی) دران ظهور نمیکند . آنچه در مورد ساختمان جمله های دارای فقرهٔ وصفی وفرق بین فقره های وصفی تحدیدی وغیر تحدیدی گفته شد ناکافی است ولی به منظور نشان دادن نکات مورد نظر وبرابطهٔ موضوع بحث ما همینقدر کافی است .

درین تحقیق نظر های مختلفی که راجع به (ی) فقرهٔ وصفی ارائه شده است بررسی و نقد گردید و نشان داده شد که این (ی) بهیچ کدام از انواع تشخیص شده مناسبتی ندارد بلکه نشانهٔ فقرهٔ وصفی تحدیدی است. بهمین گونه نشان داده شد که اگر فقره های وصفی غیر تحدیدی از جملهٔ اصلی بواسطه کامه جدا ساخته شوند معنی جمله واضح تر وروشن تر میگردد بنا بر همین دلیل وباساس شواهد دیگر پیشنهاد شد که فقره های وصفی غیر تحدیدی ازجملهٔ اصلی بوسیلهٔ کامه جدا ساخته شوند. بحث مختصری پیرامون تفاوتهای فقره های وصفی تحدیدی وغیر تحدیدی به ارتباط موضوع زیر بحث صورت گرفت .

ماخذ

بهاری، طلعت. ۱۳۴۸. دستور زبان فارسی. تهران : کتابخانه طهوری .

حمیدی، عبدالحبیب . ۱۳۴۷ . دستور زبان دری. کابل: مطبعه معارف .

زاهدی، محمد عمر. ۱۳۵۴ شرحی از (را) . کابل تایپ :

. ۱۳۵۵ عدد در زبان دری. ادب. شماره سوم، ۹۹ - ۱۱۴ .

راعی، قیام الدین .(مترجم) ۱۳۵۵ .سنایی. ادب. شماره سوم، ۴۳ - ۶۲ .

شاه علی اکبر. ۱۳۵۵ . نظری برستون امثال لاافونتن ومقایسه آنها بامتون شرقی و غربی. ادب. شماره سوم، ۱ - ۱۸ .

صدیقی، جلال الدین .آبادانیها و بقایای آثار عمرانی از زمان آل کرت هرات .ادب. شماره سوم، ۲۸ - ۴۰ .

مشکور، محمد جواد . ۱۳۴۶ .دستور نامه درصرف ونحو زبان پارسی تهران :موسسه مطبوعاتی شرق

معین، محمد. ۱۳۴۱ . اسم جنس ومعرفه ونکره. تهران : کتابخانه ابن سینا.

نگهت سعیدی، محمد نسیم . ۱۳۴۸ . دستور زبان معاصر دری. کابل: نشرات پوهنتون کابل

وثوقی، حسن. ۱۳۵۱ . چگونگی تاویل بندهای موصولی در زبان فارسی .

سومین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی .تهران ص ص ، ۳۴۹ - ۳۶۵ .

همایونفرخ ،عبدالرحیم .۱۳۳۸ .دستور جامع زبان فارسی . تهران :مطبوعات علی اکبر علمی.

Chonsky, Noam. 1965 Aspects of the Theory of Syntax.
Cambridge, Mass: MIT Press.
Lampton, Ann. K.S. 1963. Persian Grammar.
Cambridge: The University Press.
Langacker, Ronald W. 1968. Language and Its
Structure. New York: Harcourt, Brace and World Inc
Jacobs, Roderick A. and Peter S. Rosenbaum. 1968.
English Iransformational Grammar.. Woltham, Mass:
Blaisdell Publishim Company.
Lazard, Gilbert. 1957, Grammaire Du Persan
Contemporian. Paris: Librairie C. Klinckieck.
Moyne, J. A. 1971. Reflexive and Emphatic. Language
Vol. 47. 141—163.
Stahlke, Herbert F. W. 1976. Which That. Language
Vol. 52. pp. 584—610.

حسن دلارای بهار

برده درباغ مگر از رخ زیبا افگند — که گل آتش زدو هرمرغ بغو غا افگند

کس ندارست قدح پرکند الاول حسن — عوض باده مگر شعله بمینا افگند

مژه دردیدهٔ حیرتزده آینه سوخت — برچنان آتش رخسار نظر تا افگند

آتش افتاده بجان مه ومهر از حسرت — تانکه جانب آن حسن دلارا افگند

گلهٔ ناز چرا ازسر سرو افتاده — نظر البته برآن قامت رعنا افگند

سخن (داوی) ما ازاثر حافظ بود — که چنین غلغله درگنبد مینا افگند

(عبدالهادی داوی)

مترجم : دوکتور راعی

نویسنده : بروکلمان

دایرة المعارف اسلامی ؛ جلد هشم .

کلیله و دمنه

کلیله و دمنه نام مجموعه یی از حکایات اخلاقی هند است که در آن با استفاده از زبان حیوانات به تمثیل و ترسیم موضوع پرداخته می آید، نام دو قهرمان اصلی این حکایات بنام کروتا کا Karataka و دمانا کا Damanaka ماخوذ از زبان سانسکرت است. در قدیمترین ترجمهٔ این اثر بزبان سریانی، این کلمات به شکل کلیلک و دمنک بکار رفته است ترجمهٔ آن از سانسکرت به پهلوی و از پهلوی به عربی، همانطوریکه مورد علاقمندی ادبیات عیسوی قرار گرفته، در ادبیات اسلامی نیز با آن دلچسپی بزرگی نشان داده شده است .

۱ ـ اثر اصلی : اثر اصلی بزبان هندی از مذهب ویشنو، و محتملا در حدود سال سه صد میلادی

از طرف برهمنی، بعقیدهٔ هرتل Hertel در کشمیر نگاشته شده است: د لیلی که له این سخن آورده شده ، اینست که در اثر ، دیناریوس به شکل دینارو بکار رفته ، که این خود البته شایان اعتماد نیست، زیرا اختلاف تلفظ از آنچه حدس زده است ، قدیمتر میبا شد (۱)

اثر عبارتست از یک مقدمه و پنج کتاب که هر کدام آن بنام تانترا (حالات بکار بردنی کای انسانی) یاد میشود. غایهٔ اثر، با تمثیل حکایات حیوانات بزبان مکمل سانسکرت ، ارائه پندواندرز است .قدیمترین شکل نخستین اثر بنام تانترا کهیا یکا از طرف هر تل کشف گر دید (۲)

ترجمهٔ آن از زبان سانسکریت با مقدمه و (یادداشت ها ـ لایپزیک و برلین). دومین شکل اثر اصلی بنام پانچا تانترا یاد میشود . اثر در هندوستان شکل یک مجموعهٔ فولکوریک را بخود گرفته و تغییرات بیشماری بان وارد شده است (۳)

متن سنسکرتی که البته عبارت از یادداشت های انتقادی است، از طرف کوزیگارتن نشر شده است (بن ۱۸۴۸). ترجمه که از طرف بنفی با مقدمه و یادداشت ها از زبان سانسکرت بعمل آمده، با اثر فوق استناد داشته است (۴)

در مقدمهٔ این اثر از انتقال نمونه های حکایات هندی برای نخستین بار به اروپا با اعتنای کامل بحث شده است.

۲ - ترجمهٔ آن بزبان پهلوی: یکی از اشکال قدیم پانچا تانترا از طرف برزویه طبیب مخصوص انوشیروان (۵۳۱ - ۵۷۹ م) که بمنظور ترجمهٔ همین اثر به هندوستان فرستاده شده بود، از زبان سانسکرت به زبان پهلوی برگردانیده شد و برعلاوه با تهیهٔ ضمیمهٔ از حکایاتی که از منابع دیگر هند سرچشمه میگرفت، این اثر وسعت داده شد؛ سه قسمت نخستین اثر (در چاپ دوسامی قسمت های ۱۱ - ۱۳)؛ از کتاب دوازدهم مها بهاراتا گرفته شده است (عین اثر قسمت های ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۱۱) سه قسمت دیگر (بخش های ۳، ۵، ۱۸، ۱۷، ۱۸) وحکایه پادشاه موشها که در اثر مؤلف دیده نمیشود) که هرچند هندی بودن آن حکایات مشکوک هم نباشد، تا هنوز در ادبیات هند دیده نشده است. برزویه در آغاز ترجمهٔ خود مقدمه یی که حاوی شرح حال وی بوده، نیز بر آن افزوده و بزرجمهر وزیر بطور افتخاری در پایان آن امضا کرده است. (۵)

۳ - ترجمه های قدیمی بزبان سریانی: ترجمه که برزویه بزبان پهلوی نموده فعلا از میان رفته است. مگر به سال ۵۷۰ میلادی، پرودوت Periodeut از طرف بود بزبان سریانی ترجمه شده بود. این ترجمه بصورت یگانه نسخهٔ خطی تا هنوز نگهداری شده است. این نسخه نخست دریکی از معابد ماردین و بعد در کتابخانهٔ کلیسای موصل حفظ گردید؛ ومدتها بعد در پاریس بدست گریفن افتاد. با تهیهٔ نسخهٔ ناقص آن توسط سوسن زمینهٔ نخستین نشر آنرا به بکل مساعد ساخت (۶).

متن و ترجمهٔ آلمانی آن با یک مقدمه توسط و ر بنفی شده است که به سه نسخه استنساخ شده حاوی استناد نموده، نسبتاً متن درست و کامل آنرا تثبیت کرده است، (متن سریانی و ترجمهٔ آلمانی آن؛ ۱۹۱۱ که در برلن چاپ شده).

۴ - ترجمهٔ آن بزبان عربی: عبدالله بن مقفع بعد از سه قرن ترجمهٔ پهلوی برزویه را بزبان عربی انتقال داد و به اثر خود یک مقدمهٔ ابتکاری نیز افزود.

با لاخره در پایان نخستین کتاب پانچا تانترا، بخشی را در بارهٔ سحا تمهٔ دمنه که زاده

احساس شخصیش پیدا شد ، بآن افزوده است(دوسا سی :۶)

که این بخش بامجازات اندیشه های غیر اخلاقی، احساسات تخریب شده عدل خواهی ولربکارانه تطمین میگردد، بخش «زاهد و مهمان»(دو ساسی : ۱۶)را نیز محتملا وی افروده است.نقل ابن المقفع در واقع اثریست مخصوص ادبیات طبقهٔ منور ویا دانش، مگر محتوا ی اثر، کتاب رابزودی بشکل یک اثرعامیانه درآورد و انتقال آن از یک مؤلف به مؤلف دیگر باعث تغیر شکل آن گردید. پارچه های که قبلا ازعیون الاخبار گرفته شده، دیگر درستی متن ابن المقفع راما نندهرزمان ار ایهٔ نمیدارد نسخه های این اثر که تا اندازهٔ زیاد است ، همه به زمانه های بعدی مربوط میگرد د.(چاپ دوساسی کلیله ودمنه یا امثال بیدپای، پاریس ، ۱۸۱۶)

با درنظر گرفتن فرق های نسخ دیگر ، به تصحیح عندی اثرپرداخته و یکی از خرابترین نسخه اتکا نموده است(۷).در چاپ دوساسی، قبل از مقدمهٔ ابن المقفع مقدمه دیگری از طرف مؤلفی بنام بهنود بن سحوان یاعلی بن الشا ه الفارسی دیده میشود که از حکایات کتاب در هندوستان صحبت میکند . دراینجا با استناد نام بزرجمهر ، از مؤلف شدن نویسنده به رفتن هندو ستان وپیدا نمودن کتاب یادآوریهایی موجوداست . هم چنین دربارهٔ فرستادن برزویه نیز حکایتی ذکرشده است، دربعضی از نسخ دیگر دربارهٔ فرستادن برزویه جهة مطالعه وجمع آو ری نباتات خار قه وعجیب حکایت دومی نیز دیده میشود . درپایان چند نسخه دیگر دو حکایه «مرغ ماهیخوارومرغابی » و « کبوتر، روباه و مرغ ماهیخوار » دیده میشود که اینان ازمنابع دیگری که تاهنوز مجهول میباشد منشا گرفته است . این حکایهٔ آخرین در چاپ دوساسی، از چاپ های که در شرق صورت گرفته ، از جدیدترین چاپ تا کهنترین آن(بولاق، ۱۲۴۹) ، گرفته شده است .(به اسا س نظر بهشوون، عین اثرص ۳ ۱ کتا بخانه یونیورستی کیمبر ج ، نسخهٔ از آن نزد بنده نیز میباشد) ، ازینجا به چاپ های قاهره، موصل و بیروت نیز انتقال نموده که لست داده شده از طرف چاو ن به شیخو .ص ۳ ۱ ودوام آن، تا هنوزتکمیل نگردیده است .جهة نقد متن دوساسی، به اتکای نسخ اتالیا (۸) معلومات ارزشمندی جمع آو ری شده است .

در حالیکه موجودیت متن سریانی در تر جمه پهلوی نشا ن داده شده ، مگردو حکایهٔ «پادشاه موشها و ناظرها » که در چاپ دو ساسی مو جود نیست، متن آن باترجمهٔ ،از طرف نولد که بچاپ رسیده است (۹).

تمام موادی که از شانزده نسخهٔ موجود در فرانسه دربارهٔ «حکا یه زاهدوچهل سبو»داده شده از طرف ز و تن برگ انتشار یافته است. چاپ های متعد د شرق، با حفظ مشخصات اصلی خود ،

درحالیکه متن دوساسی را تکرار میکردند ، تنها وجهه نقد متن از کشف منبع جدیدی یاد آور شد (از روی نسخهٔ بزبان عربی موجود در سوریه استنساخ شده کلیله ودمنه م. ۹ ۱۹۲۲-۱۹۲۳ بیروت). مگر نسخه مورخ ۱۰۸۶ (۱۶۷۵) به همان اندازه یی که میتواند معلومات تازهیی در زمینه با رو ارائه کند، جدید میباشد . و بر علاوه خود چاپ نیز دارای نقیصه هاست . از طرف دیگر ل. شیخو از معبد دیرالشیر در بیروت نسخهٔ خطی مؤرخ ۷۳۹ (۱۳۳۹) که نسخهٔ با ارزشی بشمار می‌آید پیدا کرد و آنرا بصورت مکمل انتشار داد :(۱۰). چاپ خلیل الیازیجی (بیروت، ۱۹۰۵) واندیدم، چاپ های سلیم ابراهیم صادر و شاهین عاطیه (بیروت ۱۹۱۰) برای محصلان تهیه شده است . هرتل لست ترجمه های متن دوساسی را بزبان های جدید اروپا داده است ، که با آن میتوان این چاپ را نیز افزود (۱۱) . ترجمه بزبان ایتالیایی (دیده شود (سان رمو، ۱۹۱۰)

۵- شکل منظوم اثر بزبان عربی: ترجمه ابن المقفع سه بار به نظم عربی آورده شده است. این

دارنخستین بار توسط ابان الاحقی معاصر جوان ابن المقفع صورت گرفت(۱۲)
(با یک نام روسی و هم بزبان روسی نشر شده است) ماسکو، ۱۹۱۳، از جهه نسخهٔ خطی دیده شود: (۱۲ب)

این شکل منظوم از میان رفته است. ابن الهباریه در حدود سال ۵۰۰ با استفاده ازین شکل منظوم .با اتکا به متن ابن المقفع، منظومه جدیدی بنام (نتایج الفطنة فی نظم کلیله و دمنه) که زبان آن بسیار زیبا وروان بود ، درظرف ده روز بوجود آورد . این اثر بسال ۱۳۱۷ بصورت چاپ سنگی در بمبئی نشر شده است : (۱۳)

مؤلف سومین ترجمه منظوم این کتاب ، تحت عنوان (درالحکم فی امثال الهنود والعجم) عبدالمؤمن بن الحسن بن الحسین الصنعانی است وترجمه اثر بعد از هشتاد روز در بیستم جمادی الاول سال ۶۰۰ (پانزدهم تشرین دوم ۱۲۰۳) بپایان رسیده است اثر بصورت یک نسخه در رویانا محافظه میشود(۱۴)

۶- ترجمه های متاخر بزبان سریانی : یکی از راهبان سریانی در قرن ۱۰ ویا یازده، متن ابن المقفع را بزبان کلیسا که در آن وقت یک زبان مرده بشمار می‌آمد، ترجمه کرد . راهب مذکور کوشید تا به اثر، رنگ عیسویت بدهد وحتی در آن زمان که به زبان پهلوی ترجمه میشد، متن اصلی آنرا بزبان هندی که با معلومات اخلاقی خسته کنندهٔ بیشمار تغیر داده شده بود، وسعت بیشتر داد. بعلاوهٔ اینها یکسلسله کار های بی مفهوم دیگر را نیز انجام داد . مگر اثری که ملاک کار راهب موصوف قرار داشته، چون از اکثر نسخه های که فعلا در دسترس ما میباشد، به متن اصلی نزدیک تراست بنابر آن تاحدهٔ نقیصه های که درین ترجمه وجود دارد ، در تهیه متن انتقادی آن حایز اهمیت زیاد

چاپ شد ، اثر از طرف رایت انتشار یافته است (۱۵) ؛
کیث فالکنر این ترجمه را که از اساس با متن اصلی مغایرت ها بود اشت ، حین برگرداندن بزبان انگلیسی ، وضع درهم و برهم آنرا تا اندازه ای تنظیم کرد (کامبریج ۱۸۸۰ ، متن و ترجمهٔ آن مقایسه شود با (۱۶)

۷—ترجمه منثور و منظوم بزبان دری : بنا بقول فردوسی در شاهنامه (دیده شود دوسامی:

سال ۸۱۸ ، ج دهم ، بکمی ، ۳۰۰) اثر ابن المقفع در زمان نصر بن احمد (۹۱۳—۹۴۳ م) امیر سامانی باسر بلعمی وزیر ، به دری برگردانیده شد ، مگر چنین برمی آید که این ترجمه در هیچ زمانی تکمیل نگردید . بامر امیر مذکور ، رودکی (وفات ۹۴۰ — ۹۴۱) آنرا به حلیه نظم در آورد . مگر از اثر رودکی آنچه که اسدی یادآوری کرده است (لغت فرس ، چاپ هارن ، ص ۱۸) بما تنها شانزده بیت باقی مانده است .

نظام الدین ابوالمعالی نصرالله بن محمد بن عبدالحمید اثر ابن المقفع را غالباً بعد از سال ۱۱۴۳—۱۱۴۴ (۱۷) به نثر ترجمه نموده و به بهرامشاه غزنوی اهدا کرد . نصرالله در یک مقدمه جدید ، از بکار بردن القاب بلیغ و نثر مصنوع و مسجع در ترجمه اثر یادآوری نموده و از نقل کامل اثر با یک سلسله امثال و حکم ارزشمند یادآوری میکند . تنها مقدمه برزویه را که با اینگونه نثرهای متکلف توافق بهم نمیرساند ، بصورت نثر عادی می آورد . این اثر در تهران بسال ۱۲۸۲ (۱۸۶۸ ، شک و شبهه شوون بدین ترتیب از میان رفته است ، ص ۶۴ و دوام آن) ، ۱۳۰۴ و ۱۳۰۵ ، بشکل چاپ سنگی نشر شده است ، مقایسه شود (۱۸)

شکل منظوم کتاب از طرف احمد بن محمود الطوسی القانعی معاصر جلال الدین محمد بلخی برای سلطان عزالدین کیکاوس (۱۲۴۶—۱۲۶۳ ، ۶۴۴—۶۶۲) در قونیه بعمل آمد ، موصوف با فرار از حملات مغول از مسقط الرأس خود شهر طوس ، بآنجا آمده بود ، به احتمال قوی ترجمهٔ نصرالله ، که از آن در هیچ جایی یادی هم نکرده ، ملاک کار وی قرار داشته است ، دیده شود (۱۹)

مگر اصلاحاتی که از طرف حسین واعظ کاشفی ، واعظ قصر میر علیشیر نوایی وزیر سلطان حسین بایقرا ، به ترجمهٔ نصرالله در هرات بعمل آمد ، این اثر در تاریکی قرار گرفت . کاشفی باحرمت گذاشتن به نام سهیلی وزیر سلطان حسین ، کتاب خود را انوار سهیلی نامید ، کاشفی در آغاز اثر ادعا میکند که کلام مصنوع و متکلف ابوالمعالی نصرالله را نزدیک به فهم و ساده ساخته است ، مگر در واقع آنرا بشکل یک اثر کاملاً غیر مطلوب و مملو از نثر پرطمطراق و نازیبا بوجود آورد . از نویسندگانی که در دورهٔ تیموریان پرورش یافتند ، کاشفی نویسنده ایست که بکار بردن مبالغه های

دور از ذهن، کلمات پیچیده و معانی، صفات بی‌ان خالی، مجاز بعید وجمله های خشک، نمونهٔ آن دوره بشمار میرود و تأثیر سبک کاشفی در ترجمهٔ این اثر نیز کاملاً مشهود میباشد: (براون، عین اثر، ص ۵۰۳، از همین مؤلف :(تاریخ ادب فارسی، ج دوم ص ۳۵۲). مگر ازینکه این سبک تادوره های بعدی در افغانستان، ایران و هند بصورت ها کم باقی مانده، این اثر نیز شهرت بیمانندی کسب کرده و در انگلستان بطبع رسید، و هم چنین در بنجا بحیث متن امتحانات زبان فارسی مامورین هندو انگلیس استفاده شد(نخستین نشر کامل آن، لندن، ۱۸۳۹). برعلاوه اینها بدفعات در هندو ایران بصورت چاپ سنگی و حروفی نشرگردید،

این اثر به لهجات مختلف هند و بزبانهای افغانی، گرجی و تمام زبانهای اروپا ترجمه شد (دیده شود، ۳۳ــ ۲۹، شوون) . حسین واعظ کاشفی بجای چهار مقدمهٔ متن ابن المقفع، مقدمه یی را که منابع استفاده شده از آنها تا هنوز روشن نشده است، باین اثر افزود، (دوساسی (NE, X, I, 59) چنین فرض میکند، آنچه که الطرطوشی از متن قدیم(جاویدان خرد)دراثر خود بنام سراج الملوك (بولاق ۸۵، ۷۰، ۹، سال ۱۲۸۹)استفاده نموده است، گویا مانیز در برابر همان متن قرار داریم، وزیر همایون فال امیرا تور چین با شرح اینکه چگونه با تاثیر وحی دبشا لیم حکمدار هند یکی از مغاره ها پناه برده و در آنجا پیر مردی خزینهٔ را باو میدهد، ضمناً اشاره میکند که پیر مرد موصوف، او را از ترك کردن تخت وتاج منصرف میسازد. دبشالیم ازین خزینه که شامل چهارده نصیحت حکمداران بود، تنها نصیحتنامهٔ هوشنگ حکمدار دوره پیشدادی را میگیرد و آنرا به سرندیب می برد . در آنجا بسر همنی بنام بیدپای و یا بیلپای هر یك از پسن نصایح را با کمك حکایه بی بوی توضیح میکند ، بدین ترتیب هر یك از ین حکایات فصلی از ین کتاب را متشکل ساخته است.

بحوث عکس العملی در برابر نثر پر طمطراق ومتکلف انوار سهیلی، امپراتور اکبر (۱۵۵۶ــ۱۶۰۵)وزیرش ابوالفضل را مؤظف ساخت که اثر را تصحیح نموده واز نو بنویسد. این اثر که بنام معیار دانش یاد میگردد، بسال ۹۹۶ (۱۵۷۸) تکمیل شده است. اثر جدید بخش هایی از اثر نمونه رامحافظه کرده است، مگرمقدمه های ابن المقفع وبرزویه را از نو درین اثر جای داده‌است، خود این اثر تا حال نشر نشده ، مگر ترجمهٔ آن بزبان هندی بنام(خردا فروز)نظر به ظرافات خاصی که در زبان اثر موجود بود ، از طرف روبك Th. Roebuck(کلکته ۱۸۱۵)وایست ویك (هرت فورت ۱۸۵۷ لندن ۱۸۶۷) انتشار یافته است.

۸- ترجمه ها بزبان ترکی: اثر ابن المقفع از طریق ترجمهٔ نصرالله، دو بار بزبان ترکی برگردانیده شد، از جهة نسخه، درسدن دیده شود (۲۰)
از جهة نسخهٔ سونیخ دیده شود ، (۲۱) .

مسعود ترجمهٔ نصرالله را برای همر بیگ آیدین *(وفات ۷۴۸ - ۱۳۴۷)بزبان ترکی اناتولی قدیم برگرد اند (بنا بقول هرتل ص ۷۰۳ که به افادهٔ فریپدهٔ اته استناد کرده است، این ترجمه بزبان ترکی شرقی نمیباشد) . در بودلیان یک نسخهٔ این اثر موجود میباشد (مارش- ۱۸۰) .
این اثر منثورتوسط شخص نامعلومی منظوم ساخته شده و به سلطان مراد اول(۷۶۱-۷۹۲-۱۳۸۹-۱۳۵۹)اهدا گردیده است، تنها در یک نسخهٔ گوته (دیده شود: (۲۲)

تقریباً نیمی از آن اثر بما رسیده است. ترجمهٔ منثور بزبان ترکی اناتولی قدیم ، که باید بتاریخ ۹۵۵ (۱۵۴۸) نگاشته شده باشد ، در نسخهٔ که به نمره ۹۱ مارش در بودلیان نگهداری میگردد موجود است، مقایسه شود :(۲۳)

علی بن صالح که به علی واسع و یا علی چلبی شهرت دارد ، انوار سهیلی را به نثر مسجع به ترکی ترجمه نموده و بنام همایون نامه به سلطان سلیمان اول (۱۵۲۰ - ۱۵۱۲)اهدا نموده است ، این اثر در بولاق واستانبول چند بار بطبع رسیده است.(دیده شود : شوون ص ۵۰) .
در میان ترجمه های که ازین اثر به زبانهای اروپا صورت گرفته است ، مشهورترین آن ترجمهٔ بزبان فرانسوی است ،که از طرف گلاند صورت گرفته است . این اثر را کولیته بعد از وفات گلاند نشر کرده است(پاریس ۱۷۲۴) این اثر توسط گونگریپ بزبان ملایایی ترجمه شده (بتاویا ۱۹۶۹)وازاین ترجمه، ترجمه دیگری بزبان جاوا توسط کراما پراویرا در سال ۱۸۷۹ صورت گرفته است ، که این ترجمه نیز بوسیلهٔ مؤلف دیگری به همین زبان برشتهٔ نظم کشیده شده است . همایون نامه که از نظر نثر پر طمطراق و پر تکلف خود ،از نمونهٔ فارسی جلوتر رفته بود ، این وضع مفتی یحیی افندی و عثمان زاده را که در سال ۱۱۴۳ (۱۷۲۶)در قاهره بحیث قاضی وفات نمود، بران داشت تا منتخباتی ازین اثر بوجود آورند(دیده شود: اته، عین اثر، ص ۳۴۲) .
فضل الله بن عیسی تاشکندی بنابه تشویق محمد موسی بای بچه، بااستفاده از همایون نامه، انوار سهیلی را بصورت نثر به ترکی شرقی (بهتر گفته شود ، به اساس یاد داشتی که در پایان کتاب موجود است ،بزبان تاشکند وفرغانه ویا به اساس یادداشت پشتی کتاب بزبان فرغانه و

---

* آیدین یکی از دولتهای ملوک الطوایفی ترک که در قرن هفت و هشت و نهم بسیکی از ولایات ترکیه در اناتولی مرکزی است . مترجم

ترکستان) ترجمه کرد، بعداً محمد، بلساس آخرین متنی که در دست است، اثر را بخط میرزا هاشم خجندی نگاشته وبسال ۱۳۰۶ (۱۸۸۸) بصورت چاپ سنگی نشر کرد، اگرچه یادداشت نخستین صفحهٔ آن انکا شود، کتاب بسال ۱۸۹۳ انتشار یافته است. اثر ابن المقفع توسط عبد العلام فیض خوان اوغلو از عربی بزبان ترکی قازان ترجمه شد و بسال ۱۸۸۹ در قازان (مطبعهٔ یونیورستی، دیده شود: فهرست کتب اورپائی ج ۳، ص ۱۳۲) در عین سال در ویلچکوف (عین اثر، ج ۳، نمبره ۳۹۳) و در سال ۱۸۹۲ در چرکووا (عین اثر ج ششم ۱۶۷، نمبر ۳۱۶۶) بطبع رسید. مگر طوریکه هوسل بمن یاد آور شد، بخش مقدمه از انوار سهیلی گرفته شده است.

۹- ترجمه بزبان مغولی: ترجمهٔ که توسط ملک افتخار الدین محمد بن ابی نصر از حفاد محمد بکری بزبان مغولی در قزوین صورت گرفته، تازمان ما نرسیده است (دیده شود: حمد الله مستوفی، تاریخ گزیده، چاپ براون) متنی در آن وقت در سلسله سوم ژورنال از یاتیک، ص ۳۹، قاموس تاتار بخش اول ص ۸۰ از طرف همبورگستال به ریستی ارائه شده است). کاتب چلبی در این نکته دچار اشتباهی شده است، موصوف به محمد بکری که جد ملک افتخار الدین است، یک ترجمهٔ ترکی را نسبت میدهد (دیده شود (۲۲) موصوف از تذکر درست عمر اطلاعی ندارد [۲۳] عین اثر ۸، ۷۵، ج ۵، NE دو ساسی). (۲۳) از ینکه فاوگل به غلط آنرا به شکل In linguam tatarorum ترجمه کرد، هرتل (ص ۳۰۳) به ناحق ترجمه بزبان تاتاری را، آنچه را که در بالا از آن یادآوری کردیم وشوون (ص ۷۸، یادداشت) آنرا زبان تاتاری خوانده، چنین می نماید که با ترجمهٔ ترکی قازان عین اثر دانسته است.

۱۰- ترجمه بزبان حبشی: بدون تردید ترجمهٔ حبشی، اثر عربی ابن المقفع را از شکل متن مصری که در یک تحقیق بسال ۱۸۸۰ از آن ذکر شده است، از دست داده ایم. (۲۵).

۱۱- ترجمه های قدیمی بزبان عبرانی و بزبان های اروپایی: در آغاز قرن دوازده، شخصی بنام

را بی یوئل با استفاده از یک متن که تاآنزمان حکایت غیرموثوق در بارهٔ وظیفهٔ برزویه و حکایات مرغ ماهیخوار و مرغابی، و روباه و مرغ ماهیخوار را نیز احتوا میکند، اثر ابن المقفع را بزبان عبرانی ترجمه کرد. این ترجمه را درن بورگ با استفاده از یگانه نسخه یی که تا زمان ما رسیده و صفحات نخستین آن تا حد زیادی خراب شده، یکجا با ترجمهٔ جاکوب الازار که به قرن سوزده منسوب میباشد، نشر کرده است (۲۶)

ترجمهٔ جاکوب، به متن شبیه جوئل استناد داشته است، مگر کاملاً یک ترجمهٔ آزاد است، چنانکه مملو با تعبیرات تورات وعبارات مسجع ونثر کاملاً زیبا، این ترجمه را انجام داده

است. بعداً جوهانس یهودی دوکاپوا که غسل تعمید شده بود، ترجمهٔ رابی یوئل رابین سالهای ۱۲۶۳-۱۲۷۸، برای کارد ینال اورسینوس تحت عنوان (دیرکتور یوم و یتا هومانا) به لاتینی ترجمه کرد. (۲۷)

(یادداشت‌ها و بیلیوگرافی، مکتب مطالعات و تعلیمات عالی، بخش ۷۲، چاپ سال ۱۸۸۷ پاریس به استناد نسخی که در بین اواخر توسط هلکا کشف گردیده است، انتقادرچاپ جدیداین اثر برده میشود).

اگر ترجمهٔ متن را بزبان قدیم اسپانیایی که با متن رابی یوئل کاملاً یک چیز میباشد ودرستر ازآن نیز ترجمه شده است، استثناقرارداده شود(دیده شود.(۲۸)

ترجمه های اخیر بزبان‌های اروپای غربی، بدون ترجمه های جدید، تماماً به متن جوهانس دوکاپوا (ماکون ۱۹۰۶)استناد دارد(دیده شود. ص ۴۰۰ — ۳۶۶ هرتل و۷۲—۵۹ شوون)

۱۲— ترجمه بزبان یونانی: سیمون سیث دراواخر قرن یازده بااستفاده از نسخه یی که تا

آن زمان اضافات بعدی راند اشت و تنهاپادشاه ونا ظران موشها را دربر میگرفت، اثر ابن المقفع را با ترجمهٔ تقریباً آزاد، بزبان یونانی برگرداند. (۲۹)

زیرا موصوف کلمهٔ کلیله را از کلمهٔ عربی اکلیل دانسته ودمنه را نیز کلمهٔ عربی بمعنای «علامت، نشانه» حدس زده است. دیده شود.(۲۹)

این ترجمه نیز بزبانهای لاتینی، آلمانی ویک تعداد زبانهای اسلاوی ترجمه شده است.

۱۳ — ترجمهٔ دری هیتوپادسا: جدیدترین شکل پانچا تنترا بنام هیتوپاد سا ازطرف شخصی بنام تاج الدین، بگمان غالب، درزمان جلال الدین اکبرتحت عنوان مفرح القلوب بصورت آزاد به دری ترجمه گردید (دیده شود.(۳۰)

مؤلف مشهورهندی، میر بهادرعلی حسین، بعدهادر سال ۱۲۱۷(۱۸۰۲) این اثررا بزبان مادری‌خودترجمه کرد(دیده‌شود.ژرسن دوتاسی، تاریخ ادبیات هندویی یا هندوستانی ج اول،ص ۱۰۹)

متن اثرسال‌بعدتوسط پلکرست انتشار یافت (۳۱)

۱۴— ترجمه بزبان قدیمی ملایایی: این اثر به‌شکل(حکایت کلیله ودمنه)در زبان ملایایی

به اثری استناد دارد که بصورت مخلوط از اثر ابن المقفع ومتن پانچا تانتر ابزبان تامیل متشکل گردیده است؛ نخست از همه به Maleische Spraakkunst اثر ورنلدلی (امستردام ۱۷۳۶) ذکر شده، و درسال ۱۸۷۶(طبع دوم ۱۸۹۲) در لیدن، ازطرف گانگریپ بچاپ رسیده است؛ مقایسه شود: (۳۲)

این اثر بعداً از نو به زبانهای جاوا (باتا ویا ۱۸۷۸) ومادورا(باتاویا، ۱۸۷۹) ترجمه شد.
۱۵– تقلید هایی ازکلیله ودمنه. اگر حکایاتی را که درافسانه های هزارو یکشب تکرار

گردیده، یکطرف بگذارید اثر ابن المقفع در ادبیات اسلامی سه دفعه تقلید گردیده است. ابن الهباریه در پایان کتاب الصادح و الباغم، شکل تقلیدی منظوم آنرا گذاشته است (در سال ۱۲۹۳ درقاهره بطبع رسیده است). هر چند در ینجا یک تقلید ازحکایات حیوانات موضوع بحث قرار گرفته است، در واقع، محمد بن عبدالله بن ظفرالصقلی (وفات ۵۶۵ – ۱۱۶۸ و یا ۵۶۸ – ۱۱۷۲) خواسته است با اثرش بنام سلوان المطاع مانند کلیله و دمنه یک نصایح الملوک بنویسد . اینرا نخست از همه بتاریخ ۵۴۵ (۱۱۵۹) نوشت و شکل اصلاح شدهٔ آنرا در سال (۱۱۵۹) ۵۵۴ به قاهد سجیلیا ابو عبد الله محمد القراشی اهدا کرد ؛ این اثر در پهلوی افسانه های حیوانات ، وجیزه های تاریخی را نیز احتوا میکند . کتاب در سال ۱۲۷۸ بصورت چاپ سنگی در قاهره طبع گردید، ودر سال ۱۲۷۹ درتونس، در ۱۳۰۰ دربیروت بصورت حروفی نشر گردید ، اثر توسط قره خلیل زاده (وفات ۱۱۶۸ – ۱۷۵۴) بزبان ترکی ترجمه شده ودر ۱۲۸۵ دراستانبول زیورطبع پوشید اثر توسط اماری بزبان ایتالیائی برگردانده شد: (۳۳)
ترجمه انگلیسی لندن ۱۸۵۲ .

به همین شکل در قرن چهارم هجری ملک طبرستان ،اسپهبد مرزبان، کتاب نصایح الملوک رابه لهجه طبری که در آنسر زمین رایج بود، نگاشت. این اثرگذشته ازافسانهای حیوانات، وجیزه های تاریخی آموزنده رانیزاحتوا میکند. این اثر در قرن ششم (دوازدهم ع)و هفت (سیزدهم عیسوی) هجری دوبار بزبان ادبی دری ترجمه گردیده است. نخستین آن توسط محمد بن غازی از اهل ملاتیا ، وزیردربار سلیمانشاه (۶۰۰–۵۸۸ ـ ۱۱۹۲ – ۱۲۰۳) زیرنام روضة العقول بعمل آمده است (مقایسه شود.(۳۴)
مرزبان نامهٔ سعدالدین وراوینی که درمیان سالهای ۶۰۷ – ۶۲۲ (۱۲۱۰ – ۱۲۲۵) نگاشته شده، بیشتر مشهور است. این اثر توسط میرزا محمد قزوینی بچاپ رسیده است (یادداشت گیب ج هشتم)
اثر وراوینی ازطرف مولف نا معلومی بزبان ترکی اناطولی ترجمه گردیده است . نسخه تاریخی (۱۳۳۴) ۸۳۸ ه این اثر در برلین موجود است (دیده شود (۳۵)

این نسخه ترکی بعداً توسط شخص مجهولی به عربی برگردانیده شد(نسخه برلین دیده شود.
(Ahlwardf, Verz nr. 8472) اگر به نسخه موجود در گوتیه دیده شود
(Pertsch, Die arab. Hss. der. Herz. Bibl., nr. 2692) ، برمی آید که اثر یك ترجمه

دو متن بزبان عربی از متن ترکی بوده و مولف آن ابن عربشاه میباشد، گذشته از گوتیه، نسخه دیگر آن در پاریس نیز موجود است (دیده شود. دوسلان، مجموعهٔ نمره ۳۵۲۳) و بسال ۱۲۷۸ درقاهره بصورت چاپ سنگی بطبع رسیده است. عین مولف در اثر خود بنام نا کهة الخلفاو مفاخرة الظرفا، با افزودن حکایت های تازه یی، آنرا با نثر پرتکلف بزبان عربی نقل کرد.

همانطوریکه روضات العقول که بزبان ترکی اناتولی ترجمه گردید، از اثرو اوینی نیز تحت عنوان (دربیان زیادت عمرو دولت و زندگانی کردن با دوست ودشمن) درخلال ده بحث. عین روایت، از طرف نا معلومی برای شخصی بنام محمد بای اوغلو سلمان بیگ به ترکی قازان ترجمه گردید وتحت عنوان (دستورشاهی فی حکایت پادشاهی) بطبع رسید (قازان ۱۸۶۳).

ماخذ

(1) A. Berriedale Keith. Journal of the Royal Society, 1915, P. 505)

(2) Tantrakhyayika, die atteste Fassung des Pamcatantra, J. Hertal, 1909,

(3) Hertal, Pancatantra... Harvard Oriental Series, XI — XIV).

(4) Pantschatantra, Funf Bucher indischer Fabeln, Marchen und Frzahlungen, 2 Leipzig, 1859).

(5) Th. Noldeke, Burzoes Einleitung zu dem Buche Kalila wa Dimna (Schriften der Wissensch. Gesellesh. in Strassburg,
Strassburg, 1912).

(6) G. Bickell, Kolilag und Damnag, alte Syrische Ubersetzung des indischenFurstenspiegels, Leipzing, 1876,

(7) Noldeke, Gottinger Gelehrten Anz. 1884, P. 676).

(8) I. Gruidi. Studii sul testo arabo del libro di Calila e Dimna,Roma, 1873)

(9) Abhendl. der Konigl. Gesellesch. der Wis sesch. 2u Gottingen, 1879, XXV, No: 4)

(10) La version arabe de Kalilah et Dimnah d'apr-e's Le plus ancien manuscrit arabe daté (Beyrut, 1905)

(11) M. Moreno, La Versione araba de Kalilah e Di mnah San Remo, 1910,

(12) A.E. Krymski, Abanal—Lahiqi, Le Zindiq (env iron 750—815), versificateurarabe des recueils des apol ogues indopersans. Essai sursa vie et ses ecrits, tiré de l'unique manuscrit de Souli..., Bibl. Khed., nr. 594, et d,autres sources primitiv-es.

Appendices:

a. Barlaam et Joasaph, essai Litteraire—historique,
b. Texte arabe intact d' al-Awraq par souli. ed.en coll. aboration avec Mirza Abd-ullah Ghaffarov

Horovitz (Mitteilungen des Seminars fur orient. Sprachen, Berlin, X, 35).
(13) Houtsma, orient. Stud. Th. Noldeke gewidmet I, 91—96).
(14) Flugel, Die arab., pers. und turk Hdss. der... Hof—bibliothek Zu wien, I,469, nr. 480).
(15) The Book of Kalilah and Dimnah transl. from Arabic in to Syriac, London, 1884.
Keith—Falconer
(16) Noldeke (Gettinger Gelehrten Anz., 1884, s 673, 1885, 753).
(17) Rieu, Cat. of the Persian Mss. in the Brit. Mus. P. 745
(18) de Sacy, NE, X, I, 96, E.G. Brown, A literary History of Persia (London 1906), II, 349.
(19) Rieu, Cat. of the Pers. Mss in the Brit. Mus., P. 582, E.G. Browne, A History of Pers. Literature under Tartar Dominion (Cambridge, 1920), P. III.
(20) Fleischer, cat. codd. Mss. orient. Bibl. Regiae Dresdensis (Leipzig, 1831),19, nr. 136.
(21) Aumer, Die pers. und turk Hdss des K Hof-und Staatsbibliothek, 54.
(22) Pertsch, Verz. der turk Handschr d. Herz. Bibl., 168, nr. 189
(23) H. Ethe, on some hitherto unknown turkish Versions of Kalilah and Dimnah (Actes de 60 congr. internat. des Orientalistes II e sect, I, 241).
(24) de Sacy, NE, X, 175,Ethé, 243.
(25) Wright, Cat. of theEthiop. Mss. in the Brit. Mus., 82b; Noldeke, Gottinger Gelehrte Anzeigen. 1884, 676, note 5).
(26) Deux versions hebraiques du Livre de Kalilah et Dimnah, Bibl. de L'Ecole des Hautes Etudes, 49 Paris 1881).
(27) Johannes de Capua,Directorium vitae humanae, Derenbourg,)
(28) Clifford G. Allen, L,ancienne version espagnole de Kalila et Dimna, texte des mss, de L'Escorial precede d'un avant--propos et suivi d'un glossaire tez, Paris Macon, 1906).
(29) Etepanites kai Iknelates Quattro recensioni della Versione greca del Kitab Kalilah va--Dimna, Vittorio Puntoni, Pubblicazioni della soc. Asiat. Ital., 1889, II).
(30) de Sacy L'electuairedes coeures, ou traduction persane du Livre indien ı titule Hitoupadesa par Tadj—eddin, mss. Per san de laBibl. du Roi. No 386, NE, X, I, 226— 264).

(30b) Gercin de Tassy, Hist. de la liter, hindouie, ou hindoustanie, I, 609).
(31) Ukhlaqi Hindee or indian Ethics, transl. From the Version of the celebrated Hitoopades of Solutary

Counsel, Kalkute, 1803;
J. Hertel, Die Akhlaq—e hindi und ihre Quellen, ZD MG, LXXII, 65—86; L XXIV 95—117; LXXV, 129-200).
32— J.J. Brandes Feestbun-de aan Professor M. J. de Goeje, Leiden, 1891, 77. (33) Solwan al—mota ossiano Confirti Conforit politici de Ibn Zafer, arabo Siciliano del XII secolo, Floransa, 1851 1882,
(34) Houtsma, Eine unbekannte Bearbeitung des mu rzban—namehi ZDMG, L II 359).

علم وجهد

زندگی جهد است و استحقاق نیست
جز به علم انفس و آفاق نیست

گفت حکمت را خدا خیر کثیر *
هر کجا این خیر را بینی بگیر

سید کل، صاحب ام الکتاب
پردگیها بر ضمیرش بی حجاب

گرچه عین، ذات را بی پرده دید
رب زدنی (۱) از زبان او چکید

علم ودولت نظم کار ملت است
علم ودولت اعتبار ملت است

آن یکی از سینهٔ احرار گیر
وان دگر از سینه کهسار گیر

دشنه زن در پیکر این کائنات
در شکم دارد گهر چون سومنات

لعل ناب اندر بدخشان تو هست
برق سینا در کهستان تو هست

(مرحوم علامه اقبال)

---

* فمن یؤتی الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً. (آیه مبارکه).
(۱) اشاره به آیهٔ مبارکه رب زدنی علماً، میباشد

اثر (JAMES. C. COLEMAN)

ترجمه ونگارش: پوهاند م. فاضل

طینت وسرشت اصلی انسان

روان شناس معروف فلوید آلپورت (Floyed Allport) در سال ۱۹٦۷ سوالف انسان را توسط تحلیل مقایسوی چنین ارا ئه داشته است .

فرض کنید در جهان سانم وبد بختی بزرگی رخ دهد وبم اتوم باهمه تباه گری وکشتار بزمین مصادم نماید و پس از نباهی هافقط دو چیز در صفحه گیتی تفلا هر نماید: یکی ا نسان پس ابتدائی و اولی ودوم یک ساعتیکه درحالت گردش باشد. وانسان آنرا حین آواره گردی ها تصادفاً بدست آورد که از کم و کیف آن هیچ نوع آ گاهی واطلاع قبلی نداشته باشد. چه او اصلا انسا ن ابتدا یی است که از همچو اختراعات معلومات وخبری ند ارد. او از اثار ثقافت وعلوم پیشینه یکقلم بی خبر است . پس د بدن این ماشین کو چک وقت او را بحیرت و تعجب عمیقی فرو خوا هد برد و د رتلاش آن خوا هد افتا د و سعی خواهد کرد تاآنرا تعریف کند. البته اگر انسان د ر برابر آن مات و مبهوت بماندو هیچ گونه تبصره واظهار نظری راجع بماهیت ساعت نکند این وضع بیشتر طبیعی ودرست به نظر می آیدوشاید یک عکس العمل وا قعی هم باشد .

پس ماهم مانند همین ساعت هایی هستیم که دردشت وصحرای زندگی و حیات وعصر زمان گم شده ا یم ودر عین حال در فهم طینت وعناصر اصلی حیا تی خود آنقدر مات ومبهوت ما نده ودر خود فرو رفته ایم که حتی منبع ومنشا اصلی وسرشت خود را نمیتوانیم در یا بیم ویا از در ک عناصر اصلی واولی طبیعت وما هیت خود عا جز یم .

افلاطون قرن ها پیش اعتراف کرده است که دانش وی بحدی رسیده است که ا کنو ن نه

را جع بهخود و نه دریا ره کائنات چیزی می نهمد. این مطلب را یکی ازشعرای دری زبان بکمال شیوا یی چنین افاده کرده است :

تا بدان جا رسید دانش من که بدانستم همی که نادانم

اما با هم باید متذکر شد که از سالیان متمادی است مادر تلاش و صدد فهم عنصر اصلی و سرشت خود بر آمده ایم، حتی در زمانه های بسی پیش از بوجود آمدن علوم مثبته و ساینس امروزی، دراین زمینه فلاسفه، علمای دینی وسیاستمداران مباحثی را براه انداخته بودند. آنها در باره معضلهٔ ماهیت وسرشت انسان مناظره ها ومباحثات گرمی را بر پا داشتند از آنگاه تا امروز طی عصر های متمادی این نوع بحث هاپیوسته جریان داشته وهنوز هم باقی است و بخصوص بنا بر مفکوره های ضد ونقیض فلاسفه وعلما تاکنون سه سوال بس عمده یی درباره آنکه سرشت و ماهیت اصلی واساسی انسان چگونه است، مطرح بحث است :

۱ ـ آیا انسان در سرشت خود نیک آفریده شده یابد ؟

۲ ـ آیا انسان موجود معقول ومنطقی است یا بیمنطق ؟

۳ ـ آیا انسان در برابر ابراز سلوک وکردار خود صاحب ارادهٔ آزاد واختیار است یا آنکه جبراً وکرهاً به آنطرف کشیده میشود ؟

اکنون در اطراف هر یک ازین سوالات نظریات علما را ارائه میداریم .

اول آیا انسان در سرشت خود نیک است یا بد ؟

بعضی ازعلما را عقیده برآنست که انسان اصلا خود خواه و مغرور است ومیخواهد هر چیز از آن او باشد. قسمت دیگر این نظریه را بصورت جدی رد کرده اند. برخی هم در سرشت انسان قدرت رقابت، هم چشمی وحسادت را نهفته می بینند وعدهٔ هم آنرا همکار میدانند. البته عدهٔ دیگر در نهاد وسرشت انسان آتش غضب وظلم را سرشته می پندارند در حالیکه دیگران آنرا رفیق شفیق ویار مهربان تلقی می کنند. پس همهٔ این مطالب را میتوان بدو نکته خلاصه کرد که آیا انسان در سرشت خود اساساً نیک است یا بد ؟

این سوال را به سه مرحله جواب میدهیم. یکی آنکه انسان اصلا بد است، دوم انسان در سرشت خود پاک وبیطرف است وسوم آنکه انسان اصلا نیک آفریده وسرشته شده است.

الف) طینت وسرشت انسان بدونیکو هیده است : نظریه اینکه انسان در طینت وسرشت خود

بدوگنه کار آفریده شده است از جهات مختلف تایید گردیده است. هم ازلحاظ نظری وهم ازجهت علمی

وحتی از لحاظ تجارب انسانی ونژادی هم این نظریه طرف تائید قرار گرفته است. متون کلیسا انسان را منبع گناه وخطا می شمارد ومیگوید انسانیکه قدرت زندگی را به کمال نیکوکاری دارد ومیتواند بکمال درستی حیات رابسر برد ،دیده شده است چنان خطا کار ، گنه کار وعاصی شده است واز مقام عالی ورتبهٔ علیای فضل ونیکوکاری چنان بحضیض ذلت وخواری وتبه کاری افتاده است که خودش بخود نفرین کرده است. انسان بدون معاونت وفضل خدا وندي نمیتوا ند در برابر اغوای نفس ووسوسه شیطان وبدکاري مقاومت وایستادگی کند. در تورات ذکر رفته است که « قلب انسان از آوان جوانی ببدکاری مایل است . » بصورت خلاصه میتوان گفت که نظر به دین عیسوی راجع بماهیت وسرشت انسان بسیار خیر خواهانه وخوش بینانه نیست . (دین مقدس اسلام انسان را در سرشت وفطرتش نیکوکار وخیراندیش میداند . امامحیط یامادر وپدر است که آنرا بهر کیشی که خواسته باشد در می آورند. یعنی محیط درپرورش انسان بحیث یک شخص نیک باید دست قوی وتاثیر فوق العادهٔ دارد .از آنجااست که مسلمان هادرسوره فاتحه بفضل خداوندی پناه می برند وبالحاح وزاری استدعا می نمایند که خداوندا ما را براهی ببرو راهی را بما نشان بده که نیکوکاران درآن راه رفته اند وما را از راهی برگردان که تبه کاران ومغضوبین درآن رهسپار شده اندونه ما را ازجمله گمراهان گردان.

درین جا فضل خداوندبین همه ادیان سماوی در راهنمائی بجانب خیر وصلاح ونیکوکاری یک وجه مشترک است. امادر نظر اسلام انسان اصلا صاحب طینت نیک است که محیط به آن رنگ بهتر ونیکوتر میدهد ویا آئینه سرشت مصفای آن باآلایش وتیرگی های محیط رنگ کدورت وتیرگی اختیار می کند وبطرف بدوبدکنشی کشانده می شود درحالیکه دین عیسوی انسان را در سرشت وطینتش بد کنش می شمارد(م. فاضل) مطابق به نظر به دین عیسوي درباره سرشت وطینت انسان، نظریه ارتقا وتنازع برای بقای چارلس داروین از لحاظ علمی انسان را خودخواه وظالم معرفی می کند. یکی ازشاهکارهای داروین تحت عنوان «منبع انواع از طریق انتخاب طبیعی» که در سال ۱۸۵۹ طبع ونشرشد می رساند که داروین جهان طبیعی وزندگی رابحیث یک صحنه مجادله و مبارزه تصور نموده است که دران همه انواع موجودات عالم برای بقای خود درجدل اندوانسان هم مانند سایر حیوانات بحیث یک حیوان درین مبارزه سهم بزرگ دارد ودرمیدان کارزار ومجادله نقش خود را ماهرانه بازی می کند . درین میدان جدل وکارزار پیوسته قوی ترین ومناسب ترین بقیمت حیات ضعیف ترین زندگی می نماید وزنده میماند .

اگرچه داروین دراصل انسان را شخص همکار ورفیق منش پنداشته است که ازقانون طلائی

Golden-Rule(۱) پیروی می کنند. اما تا اثر عمومی نظریه و فرضیهٔ ارتقای وی چنان بود که از مفکوره رقابت، حسادت و تنازع و مجادله پشتیبانی می کرد و انسان را شخص جدی، خشن، ستیزه جو و ظالم وانمود می ساخت.

نظریات و نوشته های زیگمند فروید که تاثیر بزرگی بر افکار و نظریات روان شناسان وارد کرده است در آن هم راجع بماهیت و سرشت انسان یک نظریه منفی ارائه شده است. فروید در کتاب «مدنیت و نارضایتی»(۲) خود انسان را بحیث یک حیوان نافذ، مسلط و ستیزه جو معرفی می کند چنانکه او مینویسد :

«.... انسان موجود شریف و رفیق منشی که در صدد ایثار و محبت و تلاش عشقی و از خود گذری در برابر دیگران باشد، نیست بلکه او علی الفور بخشم می گراید و اگر براو تعرض شود بزودی در پی مدافعه خود بر می آید... یک آرزوی شدید ووسیع ستیزه جویی و غضبناکی در نهاد انسان بصورت غریزی و فطری سرشته شده است. مطلب آنست که مجاورین انسان به او معاون ومددگار نیستند. یا نمیتوانند شی خواستنی، مطلوب و طرف ارضای خواهشات نفسانی او قرار بگیرند، اما در سرشت انسان یک میلان شدید انحراف در ارضای خواهشات نفسی و غضبناکی.... برای احراز مقام و دارائی موجود است. گاه این آتش آنقدر زبانه می کشد که او را اذیت کرده باعث دردها و شکنجه ها وحتی مرگ و نابودی او می گردد .

هر آن کسانیکه شرارت هاوبی رحمی های انسان را از مهاجرت اولی بخاطر می آورند ویا تهاجمات خونین چنگیز خان و تیمور لنگ و امثال آن را بیاد دارند و جنگ های مذهبی صلیبی و مذهبی فلسطین در سرزمین بیت المقدس وبالاخره جنگ های عمومی آنهم شدت و حدت آخرین جنگ عمومی را بخاطر داشته باشند سر تسلیم را با تواضع کامل در طبیعت درنده خوئی و ستیزه جوئی انسان خم خواهند کرد. »

سلسله وحشت و دهشت و ظلم انسان از زمانه های قدیم تا امروز بجهان طنین انداخته است و موضوع صحبت روزانه مردم بوده است، جای حیرت نیست که نظریه سرشت بد انسان دل و دماغ

---

(۱) قانون طلائی اصطلاحی است دردین مسیح و چنان معنی میدهد که هرچه را که برای خود نمی پسندی بدیگران مپسند و یا با دیگران چنان پیش آمد کن که آرزو داری و میخواهی دیگران باتو پیش آمد کنند . مترجم .

(۲) Civilization and Its Discontents.

قربان را از همه بیشتر فرا گرفته باشد چنانکه مانتاگو (Montagu) این مطلب را چنین خلاصه می کند:

«تجارب بشری در ظرف دو هزار سال اخیر ما ناحیله گیری، ظلم ها، جنگ های مدهش، خونریزی ها و بصورت عموم وحشت گری و بی عطوفتی انسان را یکی بعد دیگر تائید می کند و نظریه بد کنشی انسان را ثابت می سازد.»

ب. سرشت انسان پاکیزه و بیطرف است:

علاوه بر ریکارد ها و یادداشت های که در باره غارتگری ها، خیانت ها و بی عصمتی ها و ظلم های گوناگون انسان ثبت تاریخ شده است و او در پی تخریب انسان مثل خود می باشد باید طرف دیگر تصویر ماهیت انسان را هم دید.

مطالعات ثقافتهای مختلف بشر بصورت مقایسوی ارائه داشته است که در جهان مردسان کثیر و جمع های غفیری اند که بصورت دسته جمعی و بشیوه‌های رفیقانه و مهربانانه زندگی می کنند. مثلاً مردم آراپش Arapesh که یک قبیلهٔ ابتدائی اند و در کوهای نیوگنی زندگانی می نمایند دارای همچو روحیهٔ همکاری و تشریک مساعی می باشند. مارگریت مید بشرشناس معروف در اثر همچو تحقیقات خود دریافته است که انسان اصلاً: صلح دوست و آرامش پسند می باشد. بنابران او چنین اظهار عقیده می نماید که: «همه انسان‌ها در اصل و سرشت خود ستیزه جو نیستند آنها خود بین و خود غرض نمی باشند. آنها بحرفه، پشیه وری و کسب و کار علاقه‌دارند. آنها مشتاق اند تا در تربیت اطفال و نسل جوان اشتغال ورزند و در پرورش و تغذیهٔ آنها بذل مساعی نمایند.»

اگرچه حیات در ین نقطهٔ سنگ زار و کوهستانی نیو گینی مشکل بود اما مردم این سرزمین آرام، ملایم، شریف و همکار بار آمده بودند و بندرت در آنها آثار حسادت و بخل بمشاهده می رسید. در جوار این ها قبیله دیگری زندگی داشتند که بحداعلای آن ستیزه‌جو، جنگجو و ظالم بودند.

همچنان ماسلو (Moslow) عین وضع عدم ستیزه جویی را در قبیلهٔ دیگر بومی های هندی کشف کرده. در ین جمعیت که تعداد نفوس آن به هشتصد نفر بالغ می شد تنها در ظرف پنج سال فقط پنج واقعهٔ مشت وگریبان شدن بحیث نمونهٔ حسادت بمشاهده پیوسته است. ماسلو علاوه می‌نماید که: «بهیچ وجه این مردمان ضعیف نیستند. این دسته مردمان هندی مغرور، قوی، چیز فهم و دارای ارزش خودی میباشند. آنها ستیزه جوئی را نادرست، تاسف آور و جنون زندگی تلقی می کنند.»

همچنان مردمان کوتاه قامت جنگل افریقا هیچگاه یک دیگر اذیت نمی رسانند و مرتکب قتل نفس نمی گردند وحتی اگر تفنگی را بجانب یکدیگر فیر کنند هوایی فیر می کنند ویکدیگررا هدف گلوله قرار نمیدهند . در مطالعات جدیدی که بعمل آمده کشف شده است که در ظرف پنجاه سال محض در آنجا سه قتل واقع شده است. تعداد این مقتولان به تناسب آدم کشی های اضلاع متحده که سالانه درحدود . . . ۲۰ نفر بالغ می شود ، بسی کم و ناچیز است.

در اثر همچو تضادها بسی از علمای اجتماعی وتربیتی باین نتیجه گرائیده اند که انسانان بدرجۀ اعلای آن قابلیت تربیت را دارند: که در واقع انسان نه در اصل وسرشت خود نیک ونه بد سرشته شده اند بلکه دارای استعداد های بالقوۀ می باشند که میتوانند یکی ازآن دو یگر اینکه شخصیت انسان یا بصورت نیک باید انکشاف یابد. انسان اگر خود خواه ، ظالم، جنگجو یا از خود گذر، مهربان وصلح دوست بار آید محصول وتاثیر ثقافتی است که در آن پرورش می یابد. همچنان تفاوتهای ثقافی را میتوان از طرز تربیت خانواده ها استخراج کرد وتوضیح نمود و البته حادثات خاص دیگر وتجارب شخصی هم دران نقش بارز دارد. حینیکه حادثات و اوضاع طبیعی گوار او ناگوار به انسان رخ دهد برحسب آن التباه خوب وبابد حاصل می گردد . همچنان هرگاه کرداری در نظر شخص مناسب و موزون آید انسان آنرا می آموزد . بهمین اساس هرگاه حادثات وکردار ها نامناسب و نا مطلوب باشد بجا خواهد بود اگر اثر نامناسبی در شخص بگذارد واو از ان کردار نا مناسبی را بیاموزد . باید متذکر شد هرگاه کودکی استعداد خود خواهی وستمگری را بهارت آورده باشد او در عین حال دارای استعداد عشق ،محبت ، دوستی و خود گذری ارثی هم خواهد بود .

ج۔ انسان در سرشت و طینت خود نیک آفریده شده است : هرگاه در بارۀ انسان نیک تعمق نمائیم

به نظریۀ دیگری برمی خوریم که انسان ذاتاً وفطرتاً نیک آفریده شده است . در متون قدیمۀ دین عیسوی اگر انسانی در سرشت خود شرارت پیشه معرفی شده است ودران ها تذکر رفته که اگر انسان بمیل وطبیعت خود ش گذاشته شود جز شرارت کار دیگری راپیشه نخواهد کرد اما نظریات عمده مضبوط دیگری هم موجود است وبه تجلی این نور بطرف نیکوکاری رهنمایی و رهبری می شود . حضرت عیسی (ع) فرموده است: «ای انسان سلطنت بهشت برین در حیطه اختیار تست خواهی بگیرش وخواهی ترکش کن» یعنی اعمال نیک انسان را مستحق رفتن بفردوس برین می سازد . (طوریکه قبل ازین متذکر شده یم دین مقدس اسلام فطرتاً انسان را نیک می پندارد وبمفهوم عام آن می گوید

که محیط است به او رنگ خوبی، خیر خواهی ونیکو کاری را میدهد تاآنکه او را شرارت پیشه وبد کنش بار میآورد. (مترجم)

عقیده ونظر به اینکه انسان ذاتاً نیک آفریده شده است بخصوص دراواخر قرن هژده واوایل قرن نزده باوج کمال رسید ودر نوشته ها وآثار شعرای رومانتیک وفلاسفه متواتر ذکرخیرانسان ونیکو کاری آن دیده شده است. چه ایشان عقیده داشتند که اگرانسان بصورت طبیعی وبمیل خودش گذاشته شود بسی از بدکاری ها وکردار های نادرست وبیجا از صفحهٔ گیتی محو خواهدشد. مثلاً اثر بزرگی بنام امیل (Emile) در تعلیم و تربیه درسال ۱۷۶۲ ع نشر شد. این اثر رسالهٔ بوداز طرف فیلسوف شهیر ژان ژاک روسو Jean Jacques Rousseau نوشته شده بودو بصورت موکد دران ذکر رفته بود که هدف از تعلیم وتربیه باید تبارز خودی باشد تا شخص بتواند نظریات خودرا آزادانه ابراز دارد وقدرت ها واستعداد های اوبحدنهایی بصورت طبیعی انکشاف یابد نه آنکه نیروهای اصلی و تمایلات طبیعی او سرکوفته شده و تحت فشار نگاه داشته شود. توضیح این و جیزه چنین است که برای طفل وجوان فرصتهای مساعد مهیا و میسر ساخته شود تا قدرت ها وعطیه ها واستعداد های فطری وذاتیش انکشاف یابد و تحت تاثیروفشار ونفوذاجتماع نا سالم خراب و منحرف نگردد.

اگر شعراو فلاسفه ومحققان درحل معضله انکشاف بشر بصورت بسیار واقعی اقدام کرد ندعدهٔ از علمای روان شناسی نیز بنوبهٔ به آن عقیده گرائیدند که درباره فطرت انسان نظر مثبت ودرستی ارائه دارند. ایشان به این عقیده متقاعدشده اند که انسان در محیط سالم وتحت شرایط درست با تمایلات رفیقانه، دوستانه، همکاری و سلوک تعمیری ونیک بار می آید. ستیزه جوئی، درنده خوبی، وظلم وتعدی در انسان به اثر عواملی چون سختگیری، استبداد، شکنجه، کشیدن محرومیت ها، تجاهل یاافر وگذاشت کردن از هر انسان مثل خود، یا اقتضاآت جنسی وفطرت انسان تحت فشارهای گوناگون قرار گرفتن و عوامل امثال آن انکشاف می یابد. کارل راجرز روان شناس معروف تحلیلی و کلنیکی در اثر مطالعات ژرف وعمیق خود باین نتیجه گرائیده است که:

«.... فطرت اصلی واساسی انسان هرگاه بشکل طبیعی وآزاد بکار افتد و انکشاف یابد قابل همه گونه اعتماد وجهات مثبت وتعمیری می باشد.... حینیکه ما افراد بشر را از چنگ شکنجه، تشنج، محرومیت، مدافعه وتنازع برای بقاآزاد سازیم تاآنکه بشکل آشکار او واضح درباره حوایج وسیع خود و محیط بزرگ زندگی و اقتضاآت اجتماعی خوض و غور نماید آنگاه عکس العمل های او مثبت، پیشرفته، مترقی و تعمیری تلقی خواهد شد.

ما احتیاج نخواهیم داشت تا بپرسیم که چه کسی او را به مسایل اجتماعی و رشد اجتماعی کمک و معاونت کرده است. اما باید بفهمیم که یکی از حوایج عمیق و احتیاجات شدید انسان همانا تمام روابط پخته بشری و الهام و تفهیم با دیگران است. بهر پیمانه وسیع و مکمل تری که انسان بدرک خود پی نایل گردد، بهمان اندازه او روابطش را با دیگران بصورت واقعی و درست برقرار می سازد و از لحاظ رشد اجتماعی تکامل میابد. همچنان ما احتیاج نخواهیم داشت تا بپرسیم که چه کسی نیفس ستیزه جوئی و درنده خوئی انسان را کنترول و اداره مینماید، زیرا بهر پیمانه ایکه شخص در ارضای غرایز و خواهشات ذاتی و فطری خود آشکارا و آزاد باشد و نیازمند بهای او طرف پسند وقبول دیگران واقع شود بهمان اندازه تمایل دوستی و کشش محبت او بطرف دیگران معطوف می گردد و همه گان را دوست داشتنی می پندارد. گویا یک رابطه بس قوی و نزدیک بین ارضای خواهشات وتمایلات فطری شخص وتوانائی عطف محبت و دوستی او بدیگران موجود است آنگاه انسان در فرصت ها و موقف های که قهر و غضبناکی او واقعاً بشکل حقیقی آن ایجاب نماید ومناسب باشد دست به ابراز عکس العمل های غضب آلود وقهر آگین خواهد زد اما در آن حال احتیاجی برای تبارز عکس العمل ستیزه جویانه جهة فرار از واقعیت نخواهد داشت. مجموعه سلوک انسان درین زمینه وزمینه های دیگر با واقعیت همراه ومتوازن خواهد بود ونمایشگر سلوکی خواهد بود که برای زندگانی وبقای اجتماعی انسان بسی موزون و مناسب باشد ».

مفهوم آنکه انسان در اصل وسرشت خود نیک سرشته شده است از دو لحاظ پشتیبانی میشود. یکی آنکه فعالیت های جسمی بسیار موثر میباشد خاصةً زمانیکه هیجانات گوارا ولذت بخش باشد. فعالیتهای داخلی با هیجانات ناگوار وناخوش آیند، چون قهر، ترس و امثال آن یکجا وتوام صورت می گیرد. اگر چه در واقعات عاجل مفید ثابت میشود اما اجرای وظایف عادی بدن را برهم میزند. این افرازات داخلی که دراثر هیجانات ناگوار ومنفی بظهور می رسد بمرور زمان انساج بدن را تخریب می کنند. ازلحاظ روانی نتیجه دلخواهی را از تجارب مشترک که مادر مشق و تمرین خوشی میتوان بدست آورد. آنهم بخصوص زمانیکه عشق ومحبت را تمرین کنیم وموجود دوست داشتنی، محبوب القلوب ونیکوکار باشیم. البته در دوالم، پرآشفتگی، دقت وعدم رضایت نتیجه خود خواهی و تنفری است که به آن دوچار می باشیم ویا به آن وضع مبتلا می شویم. روانشناس نامی گوردون آلپورت Gordon Allport در حسب تجارب وکارهای علمیش که در ساحهٔ تشنجات بین المللی انجام داده است درین مورد چنین نتیجه گیری میکند:

درانسانهای طبیعی در هر جای که باشند بحیث یك اصل و از لحاظ رجحان راه مجادله، جنگ وستیزه‌جویی وتخریب کن رارد می کنند. آنها دوست دارند بکمال صلح وآرامش زندگی کنندو با همسایگان و دیگران رابطهٔ حسنه داشته و بطور رفیقانه و دوستانه زندگی را بسر رسانند. آنها بصدها مرتبه ترجیح میدهند که دیگران رادوست‌داشته باشند تا آنکه دشمن پندارند و خودشان هم، محبوب القلوب باشند تا بدیگران نفرین کنندومنفور باشند. همچنان ازجنگ بیزارند وبه آرزوی صلح وسلام زندگی می کنند. از دشمنی و کینه‌توزی امتناع می‌ورزند. اهمیت زیاد تر به مقبولیت و محبوبیت انسان میدهند. »

تاریخ این نکته‌مهم وعمده را تائیدمی کندو بیادمانده‌است که‌بسی از سفاکی‌هاو بیدادگری‌ها بنام عدالت اجتماعی وانصاف و مطالب ارزنده ودرست‌اخلاقی ثبت‌شده است. انسانها تحت‌شرایط طبیعی هیچ گاه از مردمان بد کنش و تخریبکار پیروی‌نمی کنند.

این گونه نظریات ضدو نقیض فطرت وسرشت‌انسان بحیث نیك یا بد ساحه تطبیق اجتماعی و مثال های‌زنده وبرازنده درحیات بشردارد که‌بسی مهم و ارزنده می‌باشد. همه دانشمندان‌و علمای روان شناسی به‌حقیقت مسلم گرائیده‌اند که‌انسان بحد اعلای ان دارای قابلیت تعلیم و تربیه بوده و رشد وانکشاف انسانی بحیث یك شخصیت نیك باید بدرجه اعظمی تحت تاثیروادارهٔ شرایط‌ثقافی می‌رود. این یگانه نکته‌است که‌توافق نظر اکثر علمارا بخود جلب کرده‌است. اگر انسان فرضاً در سرشتش خود خواه، غارتگر و بد کنش باشد در ینصورت‌وظیفه جامعه است تااور ادرست کند، تادیب نماید و کردارش را تنظیم بخشد و آنرا شکل‌دهد تا او بحیث یك انسان اجتماعی در اثر دسپلین‌و کنترول اجتماعی عضو سالم‌جامعه اش گردد. هرگاه تمایلات طبیعی‌وفطری‌انسان رفیقانه، همکارانه و تعمیری باشد گویاآنگاه اجتماع توانسته است بدرجه‌اعلی وبوجه نیکو اهداف‌خودرا بصورت طبیعی به‌طیب خاطر بر آورده‌سازد. روش و دسپلین‌ضبق، شدید وکنترول قوی در تعلیم و تربیه‌معاصر جای‌خود را برای‌روش خردمندانه مهر بانانه و تحمل وحوصله افزائیکه نیروهای داخلی شخص را بکار اندازد، گذاشته‌است.

دوم، منطقی و غیر منطقی بودن انسان:

همچنان انسان‌دارای خصوصیات غیرمنطقی وغیرمسوول می باشد که خویشتن را در برابر اعمالش مسؤول‌نمی‌پندارد. پیشوایان سیاسی از عهدد کتاتوری رومن ها به اینطرف بسیاری خویشتن را مصون وغیر مسوول می‌پندا رند و قابلیت های تودهٔ های عظیم مردم را بدیدهٔ‌حقارت نگریسته‌و ازان تجاهل مینمایند وپیوسته‌مردم راچنان تحت‌نظارت قرار میدهند تا فرصتی نیابند که

از مسایل پیچیده مهم سیاسی واجتماعی آگاهی حاصل دارند تا نشو د این مسایل توجه آنهارا بخود جلب کند وبه آن علاقه گیرند ـ درهر عصر دکتا توران و اشخاص مستبد الرای وجود داشته که استدلال های منطقی دیگران را به نظر تمسخر واستهزاء دیده اند وبه آن حقی نداده اند. چنانکه در قرن هفده جان ویلموت هجونویس معروف غربی درباره استدلال انسان برضد آن چنین گفته است که:

«انسان علی العموم چنان استدلال مینماید که درآن پیش از پنجاه بار راه خطا واشتباه را می ـ پیماید. استدلال مانند نطفهٔ سربسته در ذهن ودماغ انسان است که نمیتوان آنرا پیش بینی کرد که چگونه بار می آید بصورت سالم ودرست یا دران نقص وخللی پدیدار می گردد .»

الکزاندر هملتن هم درین مورد بطرز خاص ا ما تمسخر آ میز چنین گفته است :

«از بی تدبیری ها وحرکات غیرعاقلانه است که انسان بندرت میتوا ند بد رستی درمسایل قضاوت کند ویاحقیقتی را بدست آورد . یک شخص عا دی درمسا یل ا یستادگی و پافشا ری می نماید یا لا خره گا ه چنا ن تحت تا ثیر هیجا نا ت می رود که ازحرف خود بر می گردد سپس نمیتوان را جع به او قضاوت کرد که چگونه تصمیمی را اتخاذ خواهد کرد ز یرا آ نچه متکی بر احساسات وهیجانات باشد نمیتوان راجع به آن درست پیشگویی نمود .»

عقا ید اولیه راجع به منطقی بودن انسان:

مسا له ا ستد لا ل وقدرت منطق انسان از زمانه های پیشین طرف دار ان ز یادی دا شت . دانشمندان یونان قدیم انسان را یک حیوان دارای قدرت عالی استدلال و منطق فکر میکر د ند ونیروی استد لال عالی انسا ن را سعا دت او می پند اشتند . ا شرا ف رو می برسر شت و طبیعت منطقی بودن انسان اصرار می ورزیدند ودر حل مسایل از طریق عملی وارزش عملی آن افتخار می ـ نمودند. اگر عقیدهٔ محکمی که راجع به استدلال موجود بود در قرو ن وسطی سست شد و لی د ر تارو پود تشکیلات اجتماعی دیمو کر ا تیک مردمان غربی پدیدار گردید . انها عقیده داشتند که انسان در اثر داشتن معلومات کافی وفرصتهای لازم میتوانند پدیده های زند گی خود ر ا اداره کنند پدیدهای که در تارو پود اجتماع مترقی براساس عقل و منطق واحساس مسوولیت ها استوار باشد.

در قرن هژده استدلال بحدی ارتقا نمود که گو یا منزلت عقیده وا یمان را پیدا کر ده بود چنانچه شعراء اد با، فلاسفه ونطاقان عقاید ونظریات شان را راجع به استعداد و ظرفیت انسان در داشتن عالیترین منطق وعقل وبکار بردن آن در مسایل زندگی، اظهار میداشتند. انقلابات بزر گی که در امریکا و فرانسه بوجود آمد خوش بینی زیا دی را در باره قا بلیت عامهٔ مردم را جع به تعین سرنوشت آنها منعکس سا خت . تا مس جفر سن که ا صلا متعلق به خا نو اده ا عیا ن

بود اظهار داشت که هر گاه یک انسان متوسط الحال موقع داده شود او میتواند بدرستی در مسایل استدلال وقضاوت کند او بر اساس این عقیده خود اظهار داشت که: تنویر اذهان مردم بصورت عموم آنها را بطرف استدلال و منطق خواهی نخواهی می کشاند و استعداد و فشار های را که برذهن ودماغ مستولی شده باشد محو و ناپدید میسازد، مانند آنکه دیدن صبح صادق شب تار را از بین می برد وهمه تاریکی ها را برهم می زند.» ابراهم لنکن در مجادلات و منازعات اولی خود عین همچو عقیده را بکرسی نشانده است، چنانکه گفته است:« چرا ما در برابر مردم تحمل واعتماد نداشته باشیم وبانصاف وعدالت انسان تسلیم نشویم. آیا از آن بهتر نوید ویا اقلاً مساوی آن مژده دیگری را در جهان میتوان سراغ کرد؟»

امتناع از استدلال درعصر حاضر:

در عصر حاضر به عقیده اینکه استدلال ومنطق یک خصلت ذاتی وفطری است سوالی وارد کرده اند وبلکه آنرا رد نموده اند. تحقیقاتی که در علوم اجتماعی وروان شناسی را جع به ثقافت های مختلف و شرایط هیجانی ومحرکات بعمل آمده است می رساند که انسان نمیتواند بدرستی فکر کند، چه او در اخذ تصامیم خویش جبراً وقهراً تحت تاثیر هیجانات می رود. بنابران در حل مسایل بشکل غیر منطقی اقدام می ورزد. آنها به این شکل نظر منطقی بودن انسان را بغیر منطقی بودن تعدیل کردند.

علی الرغم پیشرفت های بزرگ علمی چنان به نظر می آید که مشکلات انسان با وجود استدلال باهمی انسان خاتمه پذیرفته است. انکشافات و اختراعات عصر حاضر با همه عرض و طول آن نتوانسته است معضلات بشر را کاملاً حل و فصل نماید و به آن خاتمه دهد. چنانچه مسالهٔ بسیار واضح وروشن متراکم ومتکاثف بودن نفوس دنیای امروزی است که جهان و علوم جدید امروز نتوانسته است در رفع این مشکل قدم موثر ودرستی بردارد و از آنجا است که به چشم ملاحظه می شود که صدها ملیون نفوس امروز جهان معاصر از فاقه گی جان بسلامت نبرده اند.

دومکتب عمده روان شناسی چون پیروان روانشناسی تحلیلی وشاگردان مسد رسه کرداری موضوع منطقی بودن انسان را کمتر مدنظر داشته اند. بلکه تحقیقات آنها دال بر بی منطقی بودن انسان است. فروید دانشمند مکتب روان شناسی تحلیلی در معالجات امراض روانی وتمرینات روزانهٔ زندگی به این حقیقت گرائیده است که مسایل تحت الشعوری دور از منطق وتعقل می باشد که انسان را در تحت نفوذ وسلطهٔ قرار داده است وقسمت زیادی از افکار واعمال ما شاهد این واقعیت است.

مطالعاتی که در زمینهٔ فرونشاندن سوقهای جنسی، حسادت های تحت الشعوری، دلیل تراشی، روش انعکاسی خودی و خود نمائی بعمل آمده است به این نتیجهٔ واضح گرائیده اند که انسان دارای سلوک ارثی و خود فریبانه بی مبنا شد که بکلی غیر منطقی است، د رحقیقت برحسب نظریهٔ فروید حتی عواطف بشری واحساسات رقیق ولطیف انسانی واحساس خودی و فردی همه و همه متمم غرایز وتمایلات حیوانی است که در نهاد انسانی سرشته شده وپنهان نگاه داشته شده است ود رظاهر بشکل عوام فریبانه رنگ تهذیب ومدنیت را اختیار کرده است . طوریکه بمشاهده می رسد انسان اسیر ومحو سوق های غریزه وی وعملیه های تحت شعوری خود است که این هردو تیشه برریشه استدلال می زند وآنرا تحریف مینماید . زمانیکه انسان بمسایل تحت شعوری وجهت منطقی خود راه یابد آنگاه شاید بتواند دست به سلوک منطقی زند وآنرا بصورت مستدل ارائه و نمایش دهد. اگرچه طرفدار ان مکتب کرداری از نفوذ زیاد قوای داخلی مانند عملیه های تحت الشعوری در تفکر انسان انکار ورزیده اند، اما باز هم در موضوع قدرت استدلال و منطقی بودن انسان کمتر عقیده دارند. زیرا درنظر آنها انسان مخلوق بسطی و قابل تنبیه و تحریک است. طرز تفکر وتلقی ونمونه های سلوک انسان توسط عملیه های انعکاس مشروط شکل می پذیرد آنهم مطابق به ثقافتی که دران زیست وزندگی دارد .

هرگاه مسایل اعتیاد وشرطی شدن اعمال و کردار انسان را بطرف استدلال و تفکر بکشاند آنگاه اوشاید بتواند بدرستی استدلال کند. اما پیروان مکتب کرداری بصورت عموم از نیروها وقدرت های منطقی انسان انکار ورزیده اند چه آنها تصور می کنند که انسان اصلاً وذاتاً مانند گدی و بازیچه ایست که توسط عوامل محیط اجتماعی و ثقافی تحریک شده به اهتزاز و رقص در می آید. بدون سوال وشکی میتوان گفت که تحولات سریع و سرسام آور اجتماعی بسی عقاید محکم و استوار را متزلزل ساخته وارزش های اخلاقی را ریشه کن کرده است. این اندیشه ها انسان را هم بطرف مغشوشیت ذهنی و هم بجانب شک وتردید در باره معقولیت رهنمائی می کند. انسانیکه در باره پارهٔ مسایل اساسی عقیدتمند بود اما این تحولات چون باد صر صر آنهمه عقاید او را دیگرگون ساخته است که دیگر نمیتواند به آن اتکا کند بلکه آن را ناچیز و نادرست تصور می نماید. پس انسانیکه به همهوتلاطم و مغشوشیت ذهنی و روانی مبتلا باشد چگونه میتواند منطقی فکر کند ومسایل منطقی و نظریات و عقاید نوین خویش محکم و مقید باشد. پس چگونه ممکن است انسان با این همه نظریات ضدو نقیض و سرگیچ کن تمایلی راجع به بامنطق بودن مسایل داشته باشد.

نظریاتی راجع به منطقی بودن انسان:

هرگاه به بحث و شواهدی که انسان یک حیوان منطقی‌است ادامه دهیم نکات ذیل جلب توجه می کند:

اگرچه عقیدهٔ انسان دربارهٔ منطقی‌بودن او درعصر حاضر به حد قابل‌اعتنایی سست شده‌است اما بهیچ وجه و قدرتی نمیتوان از منطق‌و استدلال انکار کرد وآنرا نادیده پنداشت و از صفحهٔ گیتی محو و نابودش ساخت.چه بسا از سخنگویان، خطیبان، نطاقان،فیلسوفان و علمای معاصررا عقیده برآن است که درسرشت‌وطینت‌آدمی تمایلاتی موجود است که او را بطرف استدلال‌وتعقل می کشاند.دوباره ناگزیریم به نتایجی که راجرز در سال ۱۹۶۱- ازمطالعات عمیق خود در معالجات روحی بدست آورده است، انکا واستناد نمائیم.راجرز میگفت:

«یکی ازمفاهیم انقلابی که دراثر تجارب کلنیکی بدست آمده است به این‌نتیجه گرائیده‌ایم که درکنه طینت و سرشت‌انسان، درعمق ضمیر و عمیق‌ترین طبقات و سجایای شخصیت او وبالاخره‌حتی در نهاد حیوانی بشرمزایا و مطالب مثبت‌و مطلوب بودیعه نهاده شده است.از آنجا است که انسان اساساً قدرت اجتماعی شدن، حرکت بسوی پیشرفت،منطق و استدلال وگرائیدن به واقعیت ها را دارد.»

درین جا است که میتوان گفت که منطق واستدلال برای کافه حیوانات یک اساس زندگی عنصر اولی بقا بشمارنمی رود،اما برای انسان ازعناصر اولی حیات و بقا میتوان‌آنرا قلمداد کرد. معقولیت در اصل طبیعت موجود است و برای تحریک و انگیزش همه‌زنده‌جان ها ارزنده و سهم میباشد.

هیچ کس نمیتواند ازین حقیقت انکار ورزد که تمایلات منطقی و معقول‌بودن انسان توسط نفوذوقدرتهای‌محیطی‌برهم‌می خورد،انسان‌توسط‌معلومات‌ناقص‌گمراه‌میشود، همه‌انسانها‌بوسیله‌انگیزه های‌نادرست و نابجا که ازطلاعات عامه بدست می آید دارای‌خصوصیات‌انحرافی ثقافی‌وکلتوری می‌باشدگمراه می شود.این‌گونه انگیزها‌و معلومات قابل‌اعتمادنبوده وفاقدمسایل‌آموزشی موثق‌و خصوصیات چگونگی حل مسایل می باشد وبیشتر مبالغه انگیز و پیچیده وبغرنج‌به نظرمی‌آیدکه طبعاً درنتیجه انسان راگمراه کرده و بتباهی می کشاند. همچنان‌که انسان براساس کشفیات اخیره علوم مثبته بخود بالیده ودست بخود ستائی می زند وانتکاء کامل به‌نیروی دانش واستدلال خود می کند که‌این روش بذات خود‌اورا گمراه می سازد بخصوص اگر اوجهات مختلف‌تجاربش‌رانسنجیده

یا شدو یا آنرا بی معنی و نادرست تصور نماید. آنهم بعلتیکه هنوز این جهات بصورت علمی تحت مطالعه قرار نگرفته است یا آنکه باتکای کامل بمسایل علمی محدودیت های آنرا فراموش کند و نداند که او در کائنات به حیث یک مشاهدبوده بسی مطالب پیچیده و بی نهایت مشکل را می بیند که رسیدن بکنه وحقایق آن عمر ثقافی را ایجاب می نماید که او و پدرش زیسته اند (عمر ثقافی یک شخص از بدو پیدایش آن نژاد تا روزگاران حیات او میباشد).

اکتساب علوم جدیده بهرصورت ظرفیت و استعداد انسان و تمایلات اورا در مسایل زندگی بشکل مستدل و منطقی وانمود می سازد. تلاش های دامنه دار وممتد انسان در کشف رازهای طبیعت و کائنات و شناخت جهانی که در آن زندگی دارد برای آنست تا معلومات موثق و درست بدست آورد و ارزش ها و معیارهای ثابت اجتماعی را برای حل مسایل زندگی کشف کند و سلسله مراتبی را هم برای شناخت محیط طبیعی وهم برای برقرار ساختن روابط با همی بشر که نه تنها استعداد شخص را در بکار بردن سلوک منطقی واستدلال او وانمود سازد بلکه تمایلات اصلی وعواطف او رانیز احتوانماید، بوجود آورد.

سوم، نظریهٔ جبر و اختیار:

درزندگانی روزانه و فعالیت های خودانسان تصورمی نماید که آزادبوده واختیار کامل در اخذ تصامیم وانتخاب راه زندگی وعمل داردو کم ازکم با یک محدودیت جزئی همچو اختیارات بدید قدرت او ست. انسان درک می کند که پیوسته در ارزیابی و دریافت ارزش ها ومعیارهای جهات مختلفهٔ زندگی اقدام ورزیده واز بین آنها یکی را بر می گزیند واوست که این تصمیم را اتخاذ مینماید، بنابران بسی ازفیلسوفان، علمای دینی وعلمای طبیعی و اجتماعی به این سوال برخورده اند که آیا انسان درانجام اعمال و کردار خودارا ده واختیار مطلق وآزادی کامل دارد یاآنکه جبراً وقهراً بصورت موهوم ولر بینده مراتب حیات و زندگی را یکی بعد دیگر پشت سر می گذارد؟ آیا انسان بااراده وفعال آفریده شده ودر برابر اعمال وکردارش بنابر اراده وآزادی که دارد مسوول می باشد یاآنکه سلوک وکردار او بیش از پیش توسط قوای که بیرون از ید اختیار اوست تعیین و تثبیت شده است؟

فرضیهٔ جبریا تعیین سلوک واعمال انسان توسط قدرتیکه از اختیار بشر بیرون باشد:

انواع ودرجات مختلف تعیین بودن اعمال و کردار بشر از زمانه های قدیم با ینطرف مورد سوال قرار داشته ودر زمینه بحث ها واستدلال هایی صورت گرفته است .شعر او نویسندگان وتراژیدی نویسان یونان قدیم چنان عقیده داشتند که انسان باوجود همهٔ نجابت و شرافت آن در آخرین

تحلیلیکه در بارهٔ وی شده است مانند دانهٔ سطرنجی است که برضا و رغبت و حکم قضا وقدر در حرکت می باشد. در اخذ تصمیم وکردار خود انسان بیچاره است که در نتیجه میتوان گفت که او نمیتواند از چنگال قضا وقدر فرار اختیار کند. این دسته پیروان قضا و قدر (قسمت) در داستان عقده وکشش جنسی موسوم به او دیپس Oedipus چنان پیشگوئی می‌نمایند که پسر حتماً با پدرخود در محبت مادر رقابت پنهانی دارد آنهم تاحدی که منجر بقتل پدر می‌شود چه قضا وقدر او را بچنان سر نوشتی روبرو می سازد که این پیشگوئی بدون اراده وی ونادانسته درست بکرسی می‌نشیند. نظریه ودو کتورین جبر چنان است که از بدو تولد هر فرد بار ستگاریا محکوم بعملی که علاج ناپذیر است بدنیا می‌آید. آخرین مثال این محکومیت وتعیین سرنوشت موضوع جبر را به مسایل فلسفی ودینی ارتباط میدهد که داخل شدن در آن از موضوع این بحث بیرون است.

نوع دیگر اصالت جبر سنگ تهداب علوم جدیده را می گذارد وآن عبارت از فرضیهٔ ایست که کائنات حیثیت یک ظرف ومحل منظمی را دارد که در ان همهٔ واقعات وحادثات بیک نظم و نسق وترتیب خاص بوقوع می پیوندد که باقانون طبیعت هم‌آهنگ وهمنوا میباشد. بایدانست که درنظام عالم هر چیز تابع قانون علت ومعلول است. در اصل کائنات مانند یک ماشین بزرگی است که تحت پرنسیپ هاونظام ثابت در حرکت وجنبش است. هرگاه ما راجع به ماشین طبیعت و کائنات معلومات مکمل وجامع داشته باشیم وارتباطات آن را درک نمائیم آنگاه میتوانیم بدرستی کار وعمل آنرا درک کنیم. حتی به تفصیل ممکنه وقوع حادثات را پیش بینی نمائیم.

هرگاه این اصل را در بارهٔ سلوک انسان تطبیق نمائیم براساس دوکتورین و اصالت جبر چنان میتوان اظهار عقیده ونظر کرد که جمیع سلوک انسان تابع ویپر و قوانین کلی است. روان شناسان بحیث یک اصل این حقیقت را پذیرفته اند که هر معلول دارای علتی می باشد و یا هرانگیزه ومحرک باعث ظهور یک عمل می شود. بنا بران آنها پیوسته علت وسبب سلوک انسان را و تاریخچه حیات و تجارب گذشته فرد را جستجو می کنند. هرگاه در بارهٔ تجارب سابقه وتاریخچهٔ حیات یک شخص بصورت جامع ومکمل معلومات داشته باشیم واقعاً میتوانیم در بارهٔ سلوک آیندهٔ فرد پیشگوئی وپیش بینی کنیم. این فرضیه ومفکوره اکثریت قاطع روانشناسان را به آن داشته است که انسان را یک موجودی پندارند که در برابر انگیزه ومحرکی از خود عکس العمل ارایه میدارد. این نظریه ودوکتورین مفاهیم آزادی وخود ارادیت انسان را متزلزل ومغشوش می‌سازد. طوریکه سکینر (Skinner) در سال (۱۹۵۳) این موضوع را چنین افاده کرده است:

طرفیه اینکه انسان آزاد نیست برای تطبیق اصل ها و پرنسیپ های علمی در مطالعه سلوک که بشر ضروری تلقی می شود. بنا بران انسان مجبور و نا گزیر است تا بهر شکلی که باشد تحت تاثیر نفوذ طبیعت رود خود را در قالب نظام کائنات شکل دهد و یا چون دانه شطرنج بهر طرفی که حرکت داده شود در حرکت افتد.»

بطور مثال میتوان گفت روان شناسانیکه طرفداران سرسخت اصالت جبر اند به عادات و عقاید مختلف مردم در سراسر جهان اشاره کرده گفته اند که کافهٔ انسانان توسط ثقافت و کلتور مخصوص جوامع ایشان شرطی شده اند و یک سلسله اعتیادات و خصایلی را کسب کرده اند. این دسته دانشمندان با تکای نتایج و حقایق بدست داشته تجربی خود علاوه کرده اند که عقاید و ارزش های مردم مختلف جهان توسط پاداش ها و سرزنش ها تشکل یافته اند. تجاویز والدین، مربیان و ارباب بالنفوذ و امثال آنها در تشکل فرضیه ها وتثبیت کردار بشر نیروی با قدرت ومهمی بشمار میرود، علی الرغم آزادی انسان چنان تصور میشود که جمیع اعمال فرزندآدم بصورت کامل محصول ونتیجه تجارب سابقه و انعکاسات مشروط ثقافت خودی می باشد.

هرگاه باین بحث ادامه دهیم درمی یابیم آنانکه طرفداران سرسخت قضاوقدر و اصالت جبر اند عقیده دارند که همه مسایل پیش از پیش تعیین شده است وهمه حادثات بصورت قبلی تثبیت یافته است یعنی آنچه واقع شدنی باشد خواهی نخواهی واقع خواهد شد. انسانها مانند ممثلانی اند که در صحنه تمثیل زندگی نقش خودرا طوریکه بصورت قبلی تثبیت وتعیین گردیده است بازی می کنند وهیچ نوع دستی درتغییر سرنوشت خود ندارند.

فرضیه ودکتورین اختیار :

اما درحیات شخصی خود احدی عقیده کامل و صددرصد در مساله جبرندارد وطرفدار سرسخت آن نظریه درتجارب روزانه خود نمی باشیم چه ما نمیخواهیم اختیار خودرا بدست خود ازدست دهیم. عالم بزرگ معاصر موسوم به شیبوتانی (Shibutani) این موضوع راچنین تفسیر کرده است که: هرشخص عقیده دارد که اومیتواند تاانداره قسمت وتقدیر خودرا کنترول واداره نماید. او قابلیت اخذتصمیم وتمثیل اراده خودرا دارد واو قادراست تا ازبین چندین مساله یکی رابرگزیند و از بین چندین عکس العمل یکی رااختیار کنند. این موضوع آنقدرواضح وروشن است واین عقیده آنقدرعمومیت دارد که اساس دکتورین اختیاروارادهٔ آزاد راپی ریزی می کند وبنیان مفهوم مسوولیت اخلاقی رامی گذارد ازآنجا که انسان یقین دارد که میتواند ازبین چندین فرصت وچانس یکی رااختیار کند، پس دربرابر اعمال و کردار خود میسزد طرف محاسبه وبازپرس قرار بگیرد.»

طبیعی است که ما همه میتوانیم دربین سلوکیکه در برابر آن احساس مسوولیت مینمائیم و سلوکیکه ازما درحالتی صادرمی شود که باختیار و هوش خود نمی باشیم فرق وتمیز کنیم. مثلاً حینیکه ما در تحت تاثیر یک عامل خارجی چون دوای سکر آور یا شیم و یا پیك و غم متصاد م گرفتار آئیم ویااختلال ذهنی بما دست دهد آنگاه مطالبی را که اظهار میداریم و کاری را که میکنیم مسوول آن نخواهیم بود چه درحالت عقل وشعور همچو کاری ازما سرنزده وحرفی ازما شنیده نشده است محاکم عدلی ما هم بین اعمال و کردار ما در جاتی راتعیین وتثبیت میدارد. تمام طرز حیات و زندگی ما ن ازقبیل آزادی بحث وبیان ، آزادی رای دهی ورای گیری، نظام ها و موسسات دیموکراتیك وفرضیهٔ مسوولیت های فردی وشخصی همه وهمه براساس واصل مفهوم آزادی وخود ارادیت متکی می باشد.

جای تعجب است که عده زیادی ازطرف داران سرسخت وباحرارت دکتورین خبرراکسانی تشکیل مید هند که باهمان مشتاق و آرزومند اساسات دیموکراسی اند، طوریکه گاردون آلپورت می گوید: «هیچ گونه عقیده مهملی زنده تراز عقده علما نخواهد بود که بحیث عضو یك جامعه دیموکراتیك یك سلسله فرضیه های روانی راطرح می ریزند که تحقیقات لابراتوری واسناد علمی آنرا نقض ورد می کند بلکه فرضیه های مخالف آنرا که موافق بطبیعت وسرشت آزاد بشری است کشف و تثبیت میدارد .

درباره عقیده ظاهراً مهمل وقابل حفظ وتعدیل محل اصالت جبر که برضد ستاره درخشندهٔ آزادی وخود ارادیت قیام کرده است کارل راجرز درسال ۱۹۶۱ بارتباط تداوی مریضان روانی چنین اظهار نظر کرده است: «بارتباط معالجه امراض روانی بعضی از تجارب شخصی و عندی که کسب شده است حاکی است که شخصیکه تحت تداوی قرار می گیرد اندر باطن خود قدرت انتخاب عمل را بدرستی احساس می نماید . اودرخود چنان احساس آزادی می کند که میتواند اراده خود را تمثیل کند یا در عقب مسایل عنعنوی ومزخرفات خویشتن را پنهان دارد . او میتواند بجلو حرکت کند وپیشرفت شایان نماید یا برعکس رجعت قهقرایی کند اوقادر است چنان سلوک وکرداری را انجام دهد که برای خودش ودیگران تعمیری وروح افزا باشد یا تخریب کن .اومیتواند بکمال آزادی زندگی کند ویا مرگ ونابودی را اختیار نماید . بالاخره میتوان گفت که درهر دو صورت، درک مفاهیم ومعانی فزیولوجیکی وروانی اعمال وکردار انسان مهم وارزنده می باشد. بنابران حینیکه داخل اصل موضوع تداوی وساحه معالجات روانی میشویم آنهم که بشکل وطریقه های تحقیق آفاقی انجام می یابد گویا مانند سایر علما خود را تابع اصالت جبرمی یابیم. ازین لحاظ واضح میشود که هر فکر ، احساس وعمل مریض روحی گویا پیش از پیش تعیین وتثبیت شده است . پس اصلاً چیزی بعنوان آزادی وجود ندارد .این معضلهٔ را که من می خواهم وسعی دارم تا شرح دهم

از مشکلات ساحات دیگر علمی تفاوت وفرقی نمایان و کلی ندارد .تنها فرق آن در اینست که اکنون آنرا بدرجهٔ اعلی محراق ومورد توجه قرار داده ایم . بنابران بیشتر مشکل و لاقابل حل به نظر می آید .در حالیکه هیچ مشکلی نیست که راه حل نداشته باشد»

اگر چه معجزه آزادی واختیار در قطب مخالف دوکتورین جبر قرار دارد، ولی باز هم توسط روان شناسی معاصر راه حلی برای آن جستجوشده است ویک عده ازروان شناسان عقیده جبررا بمفهوم وسیع وملایم آن اختیار کرده وپذیرفته اند .این نظر به چنین ایضاح می شود که آنها تأثیرقانون علت ومعلول را در سلوک بشر قبول کرده اند . اما این قانون در اثر تصمیم خودی وتمثیل اراده شخص که توسط قدرتهای ذهنی ودماغی انسان گرفته میشود ، تطبیق می گردد. این مطلب هم روشن است که سلوک انسان تحت نفوذ قوی وجدی تجارب گذشتهٔ وی قرار دارد . علما هم ازین نظریه طرف داری وپشتیبانی می کنند که انسان از جریان عمل وکردار خود آگاه میباشد قابلیت آنرا دارد که تجارب گذشتهٔ خود را در اعمال وکردارش انعکاس دهد.آنرا مجدداً بهنحوی که میخواهد تعبیر وتفسیر کند ومرا زنو بـه آن شکل نود هـد. انسان توانائی آنرا دارد تاسلوک خود رانقد کندوطرف انتقاد وبازپرسش قراردهد. بعد از تقدیر وارزیابی سرازنو آنراشکل داده وبوجه احسن وبهتری اصلا حش نماید . همچنان انسان میتواند انواع مختلف کردارها رابراساس تجارب قناعت بخش سابقه ونتایج احتمالی آینده وزن وتقدیر کند .علمای روان شناسی به قابلیت تصور وابتکار انسان در باره بوجود آوردن امکانات جدیده ایکه مغایر تجارب سابقهٔ او باشد هم تسلیم شده اند وبخصوص بداشتن قدرتیکه تحولات لازمه را در اثر معلومات نوین وحادثات جدید در پلان های مطروحهٔ خود وارد کرده اند ودر پرتو آن آینده را پیش بینی نموده‌اند، بصیرت اندر شده اند.

سولرد رسال ۱۹۶۱ وکالرد رسال ۱۹۳۶ در اثر مطالعات وتجارب گفته اند که آزادی از جملهٔ مزایای اصلی وفطری انسان است که عملیه های رشد و انکشاف انسانی ،عقلی وعاطفی توسط آن نمودار می گردد . در حالیکه حادثات جسمی وبیولوژیکی از اصل و پرنسیپ جبر پیروی می کند. البته در آن هم استثنا آتی موجود است مانند بعضی از رشته فرعی فزیک اتومی ، انکشاف مفهوم آگاهی خودی، استدلال ودیگرعملیه های عالی فکری وذهنی که از آن مستثنی میباشندوبرای انسان یک سلسله کردارها و عمل های ممکنه را دربسی از حادثات وصحنه های زندگی مهیا و میسر می گرداند .در صحنه های انتخابی که بین چندین فکر وعمل یکی را باید گزید واختیار کرد انسان قابلیت های چندی ارائه میدارد که توسط آن فکر میکند ، تصور وتخیل مینماید، تجارب

گذشته را در پرتو مسایل جدید مجدداً از نو تنظیم می بخشد ونتایج آینده را پیش بینی می کند و یا پدیده هاو حادثاتی را که بصورت قبلی تعیین شده اند پیش از آنکه بوقوع بپیوندند ، میداند و محتوا ند آنرا تصور کند . و پیش بینی نماید انسان تا آنکه عاطل و مثل یک ماشین بی اختیار پنداشته شود بهترخواهدبودتا چنان تصور گردد که او موجود فعالی است ومیتواند مقدرات خود را شکل دهدو در تشکل وتثبیت آن دستی داشته باشد.

هرگاه چنان تصور نمائیم که انسان تا حدی آزادیوقدرت وتوانائی انتخاب عمل راپراساس استدلال ، تفکر ومنطق وپیش بینی مسایل دارد تا آنکه محض بر حسب اصل تقو یه و تجا رب گذشته مقید باشد میسزد، پس انسان باید از زندگی وپرورش در یک محیط واجتماع سا لم و آزاد زندگی بر خورد ار باشد.

در حقیقت یک اجتماع دکتا توری ومحیط استبدادی که درصدد وتلاش آن با شد تا ا عضای آن به سلوک مقید وماشینی ودستور العمل ضیق وثابت اعتیاد حاصل دارند ودرنتیجه انسان حر، آزاد وصاحب اراده را در اثر اصل تقوه وانعکاس مشروط میتوانند بیک پر زه ماشین تبدیل نمایند وحرکات وسکنات اورا اوتوماتیکی و ما شینی سازند. در ینصورتطبیعی است که حرمت انسانی و نعمت آزا دی و اختیار از بین می رود وانسان محض مانند سایر حیوانات که تنها جنبهٔحیوانی داشته باشد ، پند اشته میشود .

در پایان این بحث بر حقیقتیکه همچو تلاش های جبری واستبدادی ابداً موفق نشده وبسر نمی رسد وکامل نمی باشد به این نتیجه می رسیم که ا نسان اساساً تمایل،تقدیر وارزیابی سلوک وکردارخودرا داشته وموجودفعال وفاعل مختار می باشد تاآنکه عاطل وغیرفعال وارتجاعی تصورشود.

***

در اثر این مباحث ضد و نقیض وبرله وبرعلیه انسان بهچه نتیجه خواهیم گرائید که انسا ن درسرشت وطینت خودچگونه میباشد؟ ازخلال مطالعات وشواهد دستداشته چنان معلوم میشود که انسان قابلیت وتوانائی انجام کارهای نیک وبدرا دارد و همچنان دارای قدرت استدلال و تابع احساسات وروش های غیرمنطقی هم بوده وگاهدارای استعداد فعال وزمانی عاطل وبطی میباشد.

این نوع کردارهای بشر بشکل متوازن وباهم ومتناسب بظهور نمی رسد بلکه مانند دو قطب در دو جناح مخالف همدیگر قرار داشته میباشد . اگرچه ما بیکی از ین دو قطب هر چه بیشتر نزدیکتر شویم بازهم استعداد و نیروی قطب دیگر اگر بصورت عملی در ما دیده نشود اما بشکل بالقوه در سرشت مان موجود میباشد. هیچ یك از انسان برای همیشه منطقی یا بی منطق، نوع دوست و ازخود گذر یا خودخواه ومغرور، وفعال و یا عاطل بوده نمیتواند . بهمه حال نمونه های ثقافی و اجتماعی یك جامعه خاص ومعین با روش های حیاتی آن انسان را بیك نهایت و یا نهایت دیگر میکشانند.

در مباحث آینده سعی میورزیم تا برای خوانندهگان گرامی معلومات جامع و موثقی راجع به انسان از دیدگاه نظر روان شناسان گرد آوریم وبخصوص سرشت وطینت انسان را از نگاه روانشناسان تحیل و نمونه های مکاتب دیگر روان شناسی را مطرح بحث و مداقه قرار دهیم .

نغمهٔ بلبل

بیا که بلبل شوریده نغمه پرداز است
عروس لاله سراپا کرشمه و ناز است

کسی که زخمه رساند به تار ساز حیاة
زمن بگیر که آن بنده محرم راز است

سخن درشت مگو، در طریق یاری کوش
که صحبت من و تو در جهان خدا ساز است

(علامه محمد اقبال)

پوهندوی گل رحمن حکیم

پیمایش آموزش اکتسابی

هر کاری که وقت محصل یا استاد در آن مصرف می شود آنگاهی به مورد دانسته می شود که در رسیدن اهداف تعلیم و تربیه موثر افتد .

پیمایش کار اکادمیک و نمره دادن به اساس فعالیت محصلان کار سهل نیست. استادان محترم آنرا از نگاه های مختلف مشاهده میکنند و در برابر اینگونه سنجش ها عکس العمل متفاوت از خود نشان میدهند . بعضی از ایشان به امتحان و آزمایش هیچ باور ندارند و بعضی ازمایش و امتحان را خالی از اشتباه میپندارند . اما عقیده نگارنده اینست که چون پیمایش یک کار اکادمیک و جزولاینجزای عملیه های تدریس و آموزش است , بنا بران خالی از فایده نخواهد بود اگر به اندازه تدریس و آموزش به این جزو نیز اهمیت قایل گردیم. حتی این کار در تعریف اهداف تعلیم و تربیه , اهداف کورس به اساس ضرورت محصل و در پیشرفت او بسوی این اهداف اهمیت زیاد دارد . پروگرام آزمایش اکادمیک بایست اندازه پیشرفت علمی و طرز ارزیابی آنرا با ارتباطیکه به اهداف تعلیم و تربیه دارد , پیمایش نموده بتواند .

جنبه های مختلف پروگرام ارزیابی :

چون پوهنتون در واقعیت امر در پرورش استعدادها و رشد دادن شخصیت ها مسؤلیت دارد. بنا بر آن پروگرام ارزیابی نباید منحصر به آزمایش مهارت های اکادمیک باقی بماند . اگر خواسته باشیم که از پروگرام ارزیابی به حد اعظمی استفاده شود باید نکات اتی را در نظر گرفت و پیمایش کرد :

۱ ــ ذکاوت محصل در روشنی شخصیت او .

۲ ــ استعداد خاص او که در رشته های خاص از خود نشان میدهد .

۳ — د لچسپی مسلکی یا غیر مسلکی وي .

۴ - توافق شخصی و اجتماعی .

۵ — طرز تلقی تقد یر از ار زشهای کلتوری و غیره .

۶ — پیشرفت علمی: اگر چه بو هنتون از نگاه عمومی عهده بر آرو مسوول رشد بصورت کلی میبا شد اما بصورت عموم در موقع ارزیابی استاد در پیشرفت علمی محصل نسبت به هرعامل دیگر خود را دخیل میداند. از نگاه تعلیم وتربیه هریك از مواد فوق درنزد استاد ومعلم اهمیت خاص دارد ولی ارزیابی انها بصورت حتمی یك پروگرام رسمی را ایجاب نمیکند. استاد میتواند صرف توسط مشاهده ومباحثه در صنف وخارج آن اکثر نقاط ضعیف و قوی شاگرد خود را شناخته وحتی توافق اجتماعی او را بدون کدام وسیله رسمی ارزیابی وتشخیص بدهد. اما اگر فرصت مشاهده ومباحثه بنا بر معذرتی میسر نباشد استاد مجبور است برای شناخت شاگرد خود به امتحان وازمایش اتکاه نماید ویا از روش ها وتکنیك های رهنمائی، سوانح و غیره وسایل رسمی وغیره رسمی استفاده کند. اکثر استادان عقیده دارند که درارزیابی محصلان تنها مکلفیت دارند پیشرفت شاگردان را در مواد تدریس شده خودش پیمایش کنند. ولی امروز در ساحه ارزیابی ایجاب میکند که رابطه پیشرفت اکادمیك با سایر جنبه های رشد شاگرد در نظر گرفته شود. ارزیابی بیشتر باید به حیث وسیله جامع استعمال گردد و نه تنها به حیث وسیله مقایسه با یك دسته معین یا نارم معین. ارزیابی بایست شاگردان را به سوی اموزش های پیچیده تر رهنمونی کند تا از طرق عالیه رشد ذهن استفاده کنند.

بصورت عمومی هر موسسه چه تجارتی، صنعتی وتعلیمی بایست موقف وروش موجود خود را با نظر داشت ارتباط آن به آینده هر زمان ارزیابی کند. بنا بران بی مورد نخواهد بود اگر به طرز طرح ریزی ووظایف ارزیابی بهتر که نقاط اساسی اهداف تعلیم و تربیه را تحلیل و تجزیه کند تا حد توان توجه نماییم. واضح است که یکی از وظایف امتحان کمك کردن به شاگرد است، ازنگاه محصل وظیفه اساسی امتحان اینست که فهم ودانش محصل را در نصاب تعلیمی پیمایش نموده اندازه پیشرفت اورا برای اهداف موجوده ومسیرحرکت وی را برای رسیدن به اهداف پیشرفته آینده تعیین کند. به این صورت نتایج امتحان محصل را از کار خود اگاه ساخته وی را قادرمیسازد تا اهداف مقیقی را برای حال و آینده خود طرح وتعقیب نماید. علاوه بر این استعافلت آموزش را جلوتر میبرد نه تنها به این مفهوم که امتحان به حیث یك وسیله تحریك وانگیزش به کار می رود بلکه امتحان بالذات یك تجربه موثر آموزشی است. محصل هنگامی که

برای امتحان آمادگی میگیرد، می آموزد. هنگامیکه امتحان میدهد، می آموزد و هنگامیکه بعد از امتحان درصنف صدا کردن نماید، می آموزد. پس امتحان باید در مورد آنچه اخذ می‌شود مختصر باشد تا در مدت کوتاه نمره داده شود و به حیث (Reinforcement) تقویه و بر ای شاگرد مورد عمل قرار گیرد. (۱)

وظیفه دوم امتحان کمك به استاد است. توسط امتحان استاد میتواند ضرورت های تعلیمی محصل راتشخیص دهد اهداف واقعی راتعیین وفعالیت های صنفی رابه سویه شاگردان عیار نموده و برای رسیدن به اهداف غائی سهولات را فراهم سازد. توسط امتحان میتوان موقعیت صنفی هر شاگرد راتعیین وموفقیت آینده اورا پیشگوئی نمود. همچنین استاد توسط امتحان میتواند موثریت تدریس خود راارزیابی نموده وپیشرفت ورشد خود رادر رشته مسلکی تعین نماید.

امتحانات اداره چیان را در شناخت نصاب تعلیمی، استادان ومحصلان کمك مینماید. فعالیت انفرادی ودسته جمعی محصلان درنگهداشتن سویه اکادمیك و موفقیت موسسه اثر بسزا دارد. تذکر باید داد که ارزش امتحان وقتی فهمیده میشود که آنرا جزولاینجزای عملیه تدریس و آموزش بدانیم وبك فعالیت وقفه ئی وتحمیلی جدا ازعملیه اموزش نه پنداریم.

خصوصیت های یك امتحان خوب :

پیش ازهمه یك امتحان باید مورد اعتماد ودارای اعتبار باشد. یعنی چیزی راپیمایش باید نمود که آرزوی پیمایش آنرا دارد. طورمثال امتحان تاریخ افغانستان که برای یك صنف خاص طرح گردیده باشد باید آن گوشه های تاریخ افغانستان راروشن سازد که درآن صنف به خصوص تدریس گردیده است. ولی همین امتحان تاریخ دریك صنف دیگر که دران ممکن است بعضی دیگر تاریخ افغانستان دروقت تدریس فشار بیشتر وارد گردیده باشد قابل اعتماد واعتبار نیست. قابلیت اعتبار و اعتماد یك مفهوم خاص را افاده میکند. یك امتحان برای یك مقصد خاص تحت شرایط مخصوص مورد اعتماد واعتبار (Validity) می باشد (۲). مثلاً دریك کورس تاریخ افغانستان میتوان جنبه های مختلف راپیمایش نمود: مثلاً یك استاد میتواند بیشتر به اسما وتاریخ ها فشار وارد کند. یا میتواند بیشتر به روابط، علل، نتایج وفهم تاکید نماید ویا به مقدار نسبی هر کدام آنها اهمیت قایل شود.

1—Mouly, G.J. (1968) Psychology for Effective Teaching. P 573. Holt, Rinchart and winston, Inc.

(۲) مفهوم اعتماد و اعتبار Validity یك امتحان اینست: تاچه حدود در پیشبینی خصوصیتی که باید مورد سنجش قرار گیرد دقیق می باشد. داکتر سیروس عظیمی، اصول روانشناسی عمومی چاپ ایران ۱۹۷۲، صفحه ۷۸.

امابه هرحال سوالات بهمیان می‌آید . مثلا آیااستاد از غلط نوشتن نامهانمره راکاهش‌میدهد ا... .
گرامر ضعیف واستعمال جملا تنامربوط بهمعیار تاثیرداشته باشد ؟ آیاروش وطرز تلقی محصل
راجع به این کورس وبصورت عمومی راجع به پوهنځی وپاموسسه منعکس‌گردد؟این سوالات‌تنها
درپیرامون اهداف کورس جواب دادهشده میتواند . وتعیین این‌اهداف درمرحله اول درساختن
امتحان ارزیابی آن‌از لحاظ قابلیت اعتمادواعتبار حتمی پنداشته‌میشود.با نظر داشت تعریف‌اموزش
هنگام طرح ودیزاین یك کورس‌اهداف‌فوق‌الذکر بایست طوری‌تشریح شده باشد که در تفسیر
سلوک وکردار محصلان تمثیل شده وعلامه پیشرفت سوی‌اهداف مذکور را نشان بدهد .

اهداف‌فوق رامیتوان اولا به سه ساحه تقسیم نمود: معلومات وظیفه وی ،مهارت هاو طرز
تلقی ‘ که هریك ازین ها دارای اجزای‌خصوصی‌اند . مثلا میتوان تحت‌معلومات وظیفوی‌واقعیت
ها، تاریخ ها، نامها، اصطلاحات‌مسلکی ،تعاریف، اصولهاوتعمیم‌فهرست‌نمود ، همچنین مهارت‌ها
را میتوان به اجزای ذیل خورد ساخت: توان دیدن یك‌ساخذ ، توان مختصر ساختن و اختصار
نمودن‌آن.به‌عبارت‌قابل فهم .به‌همین منوال طرز تلقی رامیتوان‌قدردانی‌ازسهم‌گیری‌رهبران‌سیاسی،
علمی ، افتخارات‌ارثی وبالاخره عقاید انسانها خواند .

بحث اینکه چگونه باید اهداف یك کورس طرح ودیزاین‌شود بحثی است جداگانه ، ولی
قابل‌تذکر میدانیم که اهداف بایست درنوعی ازتغیر سلوک مضمر باشد که توسط خواندن
همان کورس توقع براوردن‌آن‌شده بتواند.اگرچه تمام اهداف یك کورس پیمایش شده نمیتواند
بنابران‌فهرست اهداف به یك‌جدول مختصات محدود گردیده‌ودرامتحان‌به‌آن‌فشاروارد‌میشود.به این‌طریق
ازاهداف به حیث رهنمائی تدریس واز جدول مختصات به حیث‌رهنمائی ارزیابی استفاده‌بعمل
می‌آید .جدول مختصات باید طوری ترتیب گردد که استاد هنگام امتحان به سهولت تعین
نموده بتواند که آیا محصلان به اهداف‌موصوف رسیده اند یا خیر :مثلا آیا محصل یك تعداد
واقعیت ها را یادگرفته است ،آیا لغات تخنیکی همین کورس را به جا استعمال نموده میتواند .

اما درین کار فوق‌العاده محتاط باید بود زیرا که امتحان مقدار ونوع آموزش راتعین‌نموده
و به اهدافی که در امتحان به آن تاکید نگردد بده استاد و شاگرد ملتفت نه میشود چنانچه
کرکندل (Kirkendall) میگوید : «حرص کار کردن یك شاگرد برای نمره مساوی بهشت
کارمعلمین است که برای نمره تدریس‌مینمایند» بنا براین اگر درامتحان به انکشاف همه
جانبه محصل فشار وارد نه شود امتحان به اهداف تعلیم وتربیه ضرر وارد‌میکند.پس‌برای‌اینکه
امتحان قابل اعتبار واعتمادباشدبایست‌متناسبآ تمام‌ساحه های‌جدول‌مختصات‌را دربرداشته باشد.

هرگاه شاگردی از نگاه متن تاریخ افغانستان مستحق ۹۰ نمره باشد ولی از نگاه ضعف لسان وخط ناقص نمره وی به ۷۰ کاهش یابد از لحاظ قابلیت اعتماد نمره او یك نماینده قابل اعتماد ازدانش وی در تاریخ افغانستان نه می باشد. واحیانا شاگرد دیگری با دانش محدود خود راجع به تاریخ افغانستان با زبان فصیح یا خط خوب ۷۰ نمره میبرد این دو نمره ۷۰ دارای عین ارزش نیستند واساس پیشرفت نزد شاگردان مغشوش میشود.

بصورت خاص دیده میشود که بعضی امتحانات اکتسابی به واقعیت ها فشار وارد نموده و از بعضی خصوصیات مهم تعلیم وتربیه ازقبیل انتقال مواد آموزش درحل مسایل تازه ، دریافت روابط ، استعمال قوانین ، تعبیر وتفسیر اطلاعات، آزمایش فرضیه هاوغیره سطحی میگذرند. تمایل اینکه امتحانات باید محصلان را من حیث کل مطالعه وتحت ارزیابی قرار بدهد موضوع را مشکلتر ساخته ولی تاکز بریم در ارزیابی محصلان تا حد ممکن استعداد، پختگی و سابقه ومعلومات عمومی او را در نظر داشته باشیم . که به این صورت بعضا به فعالیت های خارج ساحه اکادمیك او نیز تماس میگیرد .

خصوصیت دوم امتحان خوب :

امتحان اکتسابی بایست Reliable(۱)یاموثوق باشد . یعنی یك امتحان هرچه را پیمایش میکند باید ثابت وهمیشه یك نتیجه را ارائه کند . ثبات یك امتحان در اثرمقایسه نتایج محصلان در امتحانات مکرر بسهولت تعین وبشکل ضریب رابطه نمایش داده میشود . رابطه مذکور را میتوان به اشتباه معیاری پیمایش تحویل نمود که مقدار تغییر پذیری نمره شاگرد را در امتحان دوم نشان می دهد هرقدر موثوقیت امتحان پائین باشد به همان پیمانه مقدار تغییرپذیری نمرات بیشترمی باشد تذکرباید داد که یك امتحان ممکن موثوق باشد ولی حتمی نیست که قابل اعتماد هم باشد زیراامکان دارد یك امتحان بطور ثابت یك شی نامطلوب را پیمایش کند . از طرف دیگر اگرامتحان کاملا غیر موثوق است نمیتواند قابل اعتماد باشد .ولی اگر امتحان قابل اعتماد باشد یا لضرور باید موثوق باشد . در امتحانات زیاد دیده شده است که نمرات ایشان معرف کارو یاقتابلیشان نیست . از نگاه موثوقیت امتحان دو دلیل موجود است . یا اینکه نمرات ایشان صرف متکی به چند سوال نهایت محدود پروگرام کورس لذا در بوده است که نمیتواند دانش محصل راتعیین نماید مگر

---

(۱) مفهوم Rebliability اینست که تا چند اندازه وحدود یك امتحان در سنجش آنچه باید بسنجد ثبات دارد .

آنکه امتحانات متعدد موجود باشد . ویا اینکه سوالات طوری ساخته میشود که تفاوت ۲، ۳، ۴، و حتی ۰۲ نمره در آن احساس نه میشود. چنانچه تجدید نظر ها به پارچه های محصلان این مدعا را ثابت میکند .

خصوصیت سوم ، امتحان قابلیت استعمال آن است:

درین خصوصیت امتحان عواملی از قبیل موجودیت مواد ، قیمت ، روش تطبیق ، سهولت ویا اشکال نمره دادن وغیره دخیل می باشد . البته این عوامل از نگاه اهمیت به درجه دوم قرار دارد. اما اگر دو امتحان از نگاه اعتماد وموثوقیت با هم قابل مقایسه باشد پس معلوم است امتحانی که مصارف کمتر را ایجاب میکند انتخاب خواهد گردید .

مثلا اگر قرار است که چند شاگرد محدود را امتحان نمایم سهولت ساختن امتحان مقالوی در آن ارزش دارد که پارچه های ایشان را بصورت تخنیکی وهمه جانبه خوانده وارزیابی نمائیم. اما اگر تعداد صنف زیاد باشد ارزش این را دارد تا استاد امتحان عینی را ساخته و از وقت و زحمت کشی خود استفاده بیشتر رابنماید.

انواع امتحانات :

امتحانات را میتوان مطابق اهداف خویش طبقه بندی نمود. چند نوع مشهور آن قرار ذیل است.

۱ــ امتحانات صنفی و امتحانات معیاری.

امتحان صنفی :

طوریکه از نامش معلوم است توسط معلم یا استاد ساخته میشود، طوریکه اهداف خاص همان کورس را درنظر دارد. منطقا باید این امتحان دارای اعتماد قابل ملاحظه باشد، ولی متاسفانه اکثرا بر مجهول بودن اهداف ویا نا اشنائی به روش تخنیکی سوال سازی درجه اعتماد این سوالات پائین می آید. علاوه براین بزرگترین نقص اینگونه سوالات عدم موجودیت یک معیار مقایسه است تابه اساس آن فعالیت وفهم شاگرد اندازه گردد.

در مقابل امتحان معیاری توسط متخصصین ساخته میشود، توسط یک نمونه از یک جمعیت بزرگ معیاری میگردد، بزرگترین مفاد این نوع امتحان داشتن یک معیار و یا نارم خارجی است که فعالیت وفهم شاگرد به اساس آن پیمایش میگردد ولی عیب آن اینست که اهداف این امتحان خارج از اهداف یک کورس مشخص است که در طول سال بران تاکید میگردد وسوردتائیدنمی باشد.

۲ــ امتحانات آفاقی و عندی:

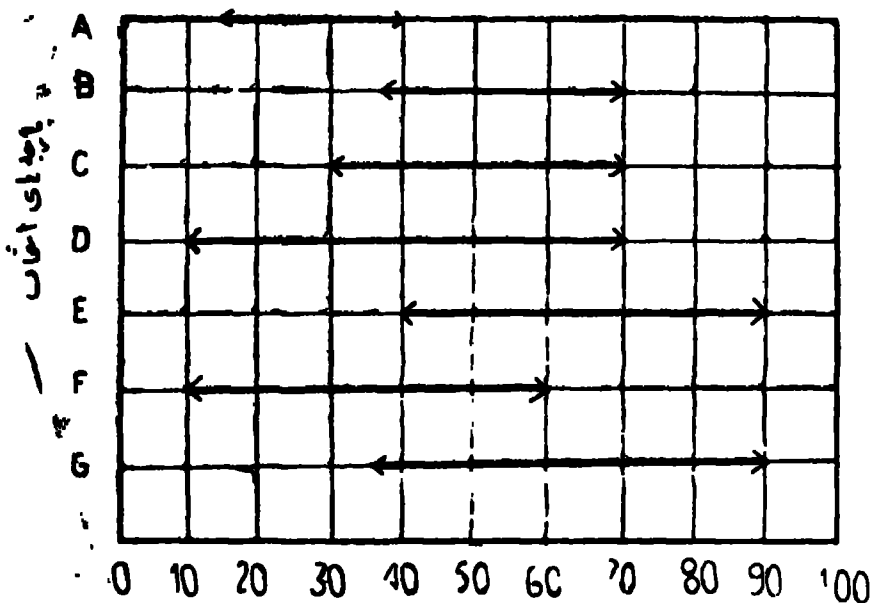
امتحانات به اساس روش نمره دادن بدو دسته آفاقی وعندی تقسیم میشود. دراه امتحان نوع آفاقی از قبیل چند جوابه صحیح و غلط مقابله کردن و غیره جوابات یا صحیح ویا غلط

می باشد. ازطرف دیگر نمره دادن بهامتحانیکه بشکل مقاله نوشته می شودفهم ودرك کافی نمره دهنده را در مضمونایجاب مینما ید ناتمام جوابات را مطابق به مضمون تدریس شده یا هدف معینه ارز یابی کند. درشایستگی نسبی این دونوع امتحان عینی ومقالوی مباحث طولانی صورت گرفته است. که درنتیجهاکثر استادان وشاگردان ازنوع امتحان عینی طرفداری نموده اندولیدران اتفاق نظر موجود نیست.مزیت وعدم شایستگی هرنوع بیشتر ازهمه به محتوای کورس، طرزطرح سوال ،روش تدریس،آشنائی استادبه ساختن سوالات،وتجارب شاگردانمربوط می با شد. هیچ نوع آن برنوع دیگربرتری ونفوذ ندارد. هرکدام داوای محاسن و معایب نسبیءی با شد. مساله اساسی اینست تا جای استعمال منا سب هر یك از ین نوع را تشخیص نمود. این چنین نتیجه گرفته میشود که به منظور ارز یابی اهداف متفاوت، محتو یات متفاوت وعملیه های متفاوت روانی وسا یل متفاوت ارز یا بی و پیمایش بکار برده شود. پس بهتر خواهد بود که گفته شود اشخا صیکه امتحان عینی راکا ملا نا منا سب برای اهداف خود میخوانند امکان استعمال ومفادآنرا عمقاً توجه نکرده اند.

محاسن مهم امتحان عینی درین است که دارای سوالات ونمونه های وسیع میباشد.قسمت اعظم محتویات و اهداف کورس را شامل میشود و در نتیجه در جهٔ اعتمادو وثوق آن در اکثر مواقع بیشتر میباشد.ازاینکه در نمره دادن تمایلات شخصی راه نداردبه موثوقیت نسبی آن افزوده میشود.حسن دیگر این نوع امتحان درین است که نمره دادن آن خصوصاً در صنوف بزرگ خیلی آسان میباشد. ازطرف دیگر امتحان مقالوی نیز دارای بعض خوبیها می باشد. امتحان مقالوی بعضی اهدافی را که توسط وسیله دیگر موثرانه پیمایش شده نمیتواند ارزیابی میکند.مثلاً توان اینکه شاگرد چطور مواد راتنظیم ومفکوره خود را اظهار مینماید فکر میشود که درامتحان مقالوی دانش زیاده تر ضرورت است. و حافظ بایست مواد را به یاد داشته باشد تابتواند آنرا به حیث یك مفهوم یا معنی ارائه کند در حالیکه در امتحان عینی تنها شناخت جواب صحیح کفایت نمودهو فکر میشود که این نوع امتحان بهآموزنده یك احساس غلطراجع بهعلم میدهد، همچنین امتحان مقالوی استدلال محصل رانیزارز یابی مینماید. ولی خاطر نشا ن باید ساخت که هیچ یك ازسوالات مقالوی عملیه ذهنی را که توسط همین سوال بکار افتاده است ازنگاه کمیت و کیفیت منحصرو محدود ساخته نه میتواند. بر خلاف انتقادی که بر امتحان عینی وارد میشوداینست که اگر امتحان عینی درست ساخته شودبه وضاحت میتواند استدلال شاگرد را ارز یابی، اطلاعات راتفسیرواصول داراتطبیق نماید.ولی امتحان عینی تنهاقدرت مقاله نویسی شاگرد را نمیتواند به خوبی ارز یابی کند.

طوریکه قبلا تذکرداده شد ضعف امتحان مقالوی ناشی ازآن است که نمونه های سوالات کم

تمایلات دران دخیل وزحمت نمره دادن آن خیلی زیاد می باشد. در وقت امتحان مجبوراند زیاد بنویسند تا بخش کوچکی ازمحتویات پروگرام را احاطه نمایند. اکثر وثوق آن خیلی کم وگاهی درجه اعتمادآن هم نا چیز می باشد. شیوهٔ نویسندگی،فصاحت، غلط تعبیرنمودن سوالات،توان گزاف گویی اکثر سبب میشود که شاگرد نمره خوب رابیشترازاستحقاقش بگیرد. درنیمه اخیراین قرن دانشمندان تعلیم وتربیه به این واقعیت معتقد شده اند که در امتحان مقالوی نه تنها اینکه نمرات دو یا چند استاد مطابقت نمیکند بلکه نمره عین استاد دردو وقت کوتاه بیك پارچه امتحان مقالوی یکسان نمیباشد. تحقیقی را که Elliot, Starch انجام دادند دریافتند که یك دسته استادان که یك پارچه هندسه را نمره داده بودند از ۲۸ فیصد تا ۹۲ فیصد از هم متفاوت بود.

مشابه به این، Army عدم ثبات نمره امتحان مقالوی راتحقیق نموده وبه شکل ذیل نمایش میدهد.

دامنه تغییرنمرات مقالوی که توسط ۱۲ نفراستاد به هفت پارچه امتحان داده شده است. (۱)

این شکل نشان میدهد که ۱۲ نفر استاد هفت پارچه امتحان مقالوی رانمره داده وحداقل تفاوت ۸ ، فیصد دریك پارچه وحداعظمی ۱۶ فیصد تفاوت در پارچه دیگر به مشاهده رسید، همچنین در تحقیق دیگر که درین نزدیکی ها صورت گرفت (۳۰) پارچه مقالوی انگلیسی را ۵۳ نفرحکم به

1— Army, C.B, Evaluation in Home Economics. Copyright 1953, Appleton — Co ntury — Crofts, Inc.

مقیاس ۱ — ۹ نمره دادند. ثلث پارچه هانمرات متفاوت از ۱ تا ۹ گرفتند، (۹۰) فیصد پارچه هانمرات شان بین ۷ و ۸ متفاوت بودند وهیچ پارچه کمتر از تفاوت ۵ نمره رانه گرفتند.

امتحان مقالوی میتواند برای شاگرد واستاد هردومایوس کننده باشد. توجه وحوصله فوق العاده استاد درکار است تااز اصطلاحات والفاظ بی لطافت شاگرد معنی ومفهوم را استخراج وفیصله کند که آیااین الفاظ واصطلاحات به منظورگریز ازعدم علمیتش مهیا شد ویاواقعاًچنین شخص می باشد. محصلین اکثر نمیدانند که استاد چه میخواهدوچقدر درموضوع عمیق است. به این ترتیب امتحان مقالوی یك تعداد محدودیت ها دارد. وحتی گاهی چنین تصور میشود که محاسن امتحان مقالوی از روی مبالغه است مثلاً استدلال نمودن محصل توسط امتحان مقالوی به جزاز یاد کردن استدلال منفی چیزی نه می باشد. Stalnaker وثوق وقابلیت اعتماد امتحان مقالوی رادر ۱۹۳۴ بین ۸۰، و ۹۰، نشان داد به شرط آنکه پارچه های امتحان توسط اشخاص مجرب از روی قوانین واضح نمره داده شده باشد.

امتحانات توان وسرعت :

امتحان توان حاوی سوالاتی مهیا شد که درجه اشکال شان متدرجا زیاد گردیده وقت امتحان قید نه می باشد. درین صورت نمره شاگرد تنها ازروی حل سوالات درخور توان او تعیین میگردد. ازطرف دیگر سوالات امتحان سرعت تقریباًدارای درجه اشکال مساوي است اماوقت طوری مقیدمی باشدکه هرقدر محصل به جواب سوالات زیادتر بپندیشد به همان پیمانه دروقت مجموعی تعداد کم سوالاتی راحل می نماید. درین اواخرتمایل طوری است که ازسوالات سرعت دوری جسته بعوض ازسوالات توان که درجه اشکال مناسب ووقت آزاد دارد استفاده کنند. گولد در یک تحقیق نشان داد که اگر وقت امتحان طوری عیار گردد که ۸۰ فیصد شاگردان تمام سوالات راحل نماید درجه اعتماد آن امتحان اعظمی می باشد.

امتحانات سروی و تشخیص :

امتحان سروی امتحانی است که سویه پشرفت ویا سویه شاگرد دراد ریك ساحه تنهابه یك نمره واحد نشان میدهد مثلا توان خواندن. امادر امتحان تشخیص هرمهارت شاگرد توسط یك نمره جداگانه به اساس نام علیحده نمایش داده میشود. مثلاسرعت خواندن، لغات، درك معنی، تاپتواند نقاط ضعیف وقوی شاگرد تشخیص گردد. امامحتاط باید بود که چون این نمرات فرعی به امتحانات کوتاه استوار است اکثر عناصر اشتباهات درآن دخیل میگردد.

امتحانات پیشگویی :

امتحان پیش گویی به منظور پیش گویی کردن احتمالات موفقیت در یك ساحه خاص طرح گردیده است

درواقعیت تمام امتحانات به نحوی ازانحا امتحانات پیش گویی است .

یک امتحان لسان ویا امتحا ن الجبر احتمال د ا رد موفقیت را درهما نسا حه پیش گویی کند.

امتحان ذکا و ت به منظو ری که طرح گرد یده در همان ساحه امتحان پیش گو یی است.

امتحانات شفاهی :

یکی ازطرق بسیار موثر در ارزیابی آموزش اینست تاشا گردان پر سیده شو د که درهر سا حه خاص چه آموختند و چطور از آن در زندگی و اقعی استفاده مینمایند . اما این عمل همیشه آسان نیست بعضا ناممکن می باشد. مناقشه، راپور محصلان ور و ش سوال وجواب وسایل موثر ارزیابی پیشرفت شاگردان است زیرا این روش به صورت فوری برای شاگرد پاداش میدهد. اشتباه اصلاح میگردد، موضوع توام باانگیزش و هیجان وضاحت پیدا میکند. اما این ر وش ها در یک صنف بزرگ غیرعملی و حتی اثر ات سؤ دارد .

بنابران امتحان را استاد بایست متناسب به اوضاع وحالات اما ده نماید ما نند آنکه خیاط لباس را متناسب به اندام سازد .

ساختن امتحانات :

تخنیک مفصل ساختن ازتوان وحیزاین مقاله کوچك بیرون است. صرف چند پیشنهاد را طور نمونه تقدیم می نمایم .

۱- چون اهداف پیمایش متفاوت می باشد بایست و سایل مختلف ار زیابی بکار رو د .

۲- نمونه وسوالات امتحان باید متعدد و زیاد باشد .

۳- درجه اشکال سوالات باید طوری تعین گردد که شاگردان متو سط بتو انند(۵۰) فیصد نمره ممکنه را حایز شوند .

۴- سوالات مقالوی باید طوری مقید گردند که محصلان مفکوره خود را بر مو ضوع تنظیم و متمرکز ساخته بتوانند.

۵- سوالات با ید بقدر کافی واضح باشد. ازاوردن سوالات فر یب دهنده یا گمر اه کننده و سوالات مناقشوی جلوگیری بعمل آید. اشاره دادن به حل سو ال کار صحیح نیست .

۶- در امتحان چنان سوالاتی نباید آورده نشود که شاگرد در ان حق انتخاب را داشته باشد. زیرا درین صورت اساس مشترکی راکه بوسیله آن میتوان افرادرابا یکدیگر مقایسه کرد، محدود می سازد .

یکی از روشهایی را که اکثر استادان جوان بکار میبرند تنظیم وتر تیب مواد ارزیابی می باشد.

درین روش اصل سوال، جوابات دادهشده، جواب صحیح آن، منبع وبحثی که سوال از آن گرفته شده ، تاریخ استعمال سوال، ربع تعداد شاگردان بلندو پائین که سوال را صحیح جواب داده اند ثبت میگردد. به این صورت به بسیار آسانی درجه اشکال و قدرت تفکیک هرسوال تعیین میگردد و استاد میتواند سوال مشکل را از آسان وتوان هرسوال را که چقدر شاگرد قوی را از شاگرد ضعیف تفریق میکند تشخیص نماید. مفهوم فوق را چنین میتوان خلاصه کرد.

تاریخ	بلند	پائین	اشکال	تفکیک
۱ر۳ر۵۵	۱۲	۷	۱۹	۱۲
	—	—	—	—
	۱۵	۱۰	۳۵	۷

از یکجا کردن چنین سوالات یك کتاب مجمع السوالات ساخته شده ومیتوان آنها رابه اساس مباحث اهداف وماساحه تدریس طبقه بندی نموده وعند الضرورت ازان استفاده بعمل آورد. نگاه داشتن چنین سوالات زمینه ساختن یك امتحان بهترین را بدون صرف بی جهت وقت و قوت آماده میسازد.

جوش لاله

بنفشه رسته از زمین بطرف جویبارها
و یاگسسته حورعین ززلف خویش تارها
ز سنگ اگرندیده ئی چسان جهد شرارها
ببرگهای لاله بین میان لاله زارها
که چون شراره میجهد ز سنگ کوهسارها

(قاآنی)

پوهندوی عبدالقیوم(قویم)

مقایسه اعمال پهلوانی اخلاف رستم و اوس

درچند شمارهٔ مجلهٔ ادب راجع بوجوه اشتراک وشباهتهای کارنامه های پهلوانی وسرگذشت داستانی رستم واوس (یکی از پهلوانان داستان گور اوغلی) ، مطالبی به نشر سپرده بودیم. مطالعه در سرگذشت داستانی اخلاف رستم و اوس، مـارا برآن داشت تا وجوه مشترک کارنامه های آنان را باز نماییم وآنرا به ادامهٔ مباحث قبلی بحیث ختام موضوع به خوانندگان ارجمند تقدیم داریم .

رستم جهان پهلوان رامه پسرودو دختر بود. پسران وی عبارت بودند از جهانگیر، فرامرز وسهراب ودخترانش، بانوگشسپ وزربانو. از جملهٔ پسران وی، جهانگیروسهراب واز دخترانش بانوگشسپ،شهرت بیشتر داشتند.طوریکه شیرعلی ونورعلی پسران و گلنار دختر اوس نام آوربودند.

جهانگیر وسهراب، برادران تنی زاد نبودند .سهراب ازبطن تهمینه دخترفرمانروای سمنگان و جهانگیر از بطن زن دیگر رستم بوجود آمده بود. اما نورعلی و شیرعلی ، پسران اوس برادر تنی زاد بودند وهر دو از بطن شیر ماهی بدنیا آمده بودند.جهانگیر درسن وسال از سهراب بزرگتر بود ، چنانکه نورعلی از شیرعلی مهتر بود .

از اعمال پهلوانی جهانگیر، جنگ او باآریا بیان وپیوستن سپاه او باسپاه آریانا ونیز نبردوی درمغرب زمین بارستم است. شرح این جنگهای جهانگیر درمنظومه یی بنام «جهانگیر نامه» آمده است .ازین کتاب نسخه یی در کتابخانهٔ ملی پاریس موجود است کهعدد ابیات آن بنا به قول

ژول مول (۱) ۶۳۰ میباشد . این داستان باری در بمبی بسال ۱۸۹۴ میلادی به طبع رسید.
گوینده این داستان شخصی بنام قاسم متخلص به مادح واز اهل هرات میباشد که راجع به وی
اطلاع کافی در دست نیست . (۲)

جهانگیر در عین جنگ و ستیز با جادوان وساحران با کفار می‌جنگد. بخصوص پس از
پیوستشدن به پدر خود .مطلب تازه یی که در داستان جهانگیر توجه مارا در جمله اینگونه
داستانها بخود معطوف میدارد ،وجود «اسم اعظم» وتاثیر آن در اضمحلال سحر وجادو ست .
یعنی پهلوان به کمک «اسم اعظم» بر جادوگران پیروز میشود وموانع ومشکلات را ازسر راه
خود برمی دارد که به یقین صورت اسلامی فکری است که در یک داستان کهن که سابقهٔ آن به
پیش ازاسلام می‌رسد، تاثیر افگنده است. موضوع باطل کردن سحرجادو گران درحماسه های ملی آریانا
سابقه داردونمونهٔ آن نگاشتن نام یزدان وآویختن آن بردیوار دژبهمن بدست کیخسرو میباشد(۳)

درجهانگیر نامه، جهانگیر از خاصیت اسم‌اعظم درشکستن سحرها و توقف دارد .وقتیکه از
ما زندران می‌آید «مسیحای عابد» اسم اعظم را به اومیدهدتا آنرا به بازویش‌ببندد. اگرجهانگیر
در انجام اعمال پهلوانی از تأثیر اسم اعظم برخوردار است، نورعلی پسراوس از «خضر حیات»
استمداد می‌جوید وبه‌یاری وی به شکستن جادوی ساحران توفیق می‌یابد .

جهانگیردر واقع نوادهٔ دختری مسیحای‌عابداست. بدین معنی که رستم‌بادلنوازدخترمسیحای‌عابد
ازدواج کرد ونتیجهٔ این ازدواج پیدا شدن جهانگیر بود. قاسم مادح داستان زادن جهانگیر را
بدین نهج آورده است :

یکی بچه آورد با رنج سخت	که بودی به تن‌چون یکی کوه لخت
مسیحا جهانگیر نامش نهاد	ز دیدار او بود پیوسته شاد
به نازش سه دایه همی داد شیر	ز شیر سه دایه نمی‌گشت سیر . . .
در آمد چو عمرش‌به‌سال سه پنج	نبودی چو او در سرای سپنج
بدوسد او به رستم پیلتن	به قامت چوسهراب لشکر شکن
ابا زوروبازوی مردان بدی	همانند سام نریمان بدی (۴)

۱ — ژول مول ، مقدمهٔ شاهنامه بر جلد اول ص ۶۱ — ۶۳

۲ — ، صفا، ذبیح الله، حماسه‌سرایی در ایران ص ۳۲۰

۳ — صفا ، ذبیح الله، همان اثر ص ۳۲۸

۴ — بحوالهٔ صفا در همان اثر ص ۳۳۳

چون جهانگیر بزرگ شد، سیمای عابد اورا به ری فرستاد تا به یاری کاووس با سپاه افراسیاب بجنگد، اما در ری جهانگیر به‌فریب هومان نزد افراسیاب رفت و باآریاییان راه ستیز در پیش گرفت. از پهلوانان آریانا، گیو، بیژن، طوس، فرامرز وپسرانش‌سام و تخاره،گستهم و زواره را اسیر نمود تا بالاخره زال او را بشناخت وبه اشارت او، جهانگیر پهلوانان را اشبانه از بندرها کرد وبه لشکرگاه آریا بیان بیامد وبا افراسیاب به نبرد برخاست و او را شکست داد.سپس نزد کاووس آمد وبه‌دستور او به جنگ فرستادهٔ فرمانروای بربر که به قصد تسخیر بغداد کمر بسته بود، رفت واو را منهزم ساخت. بعد ازآن برای مقابله با ملیخای جادوگر که طوس را بجادویی اسیر گرفته‌بود، برخاست وکارهائی ازاین قبیل را به نفع آریاییان انجام داد. جهانگیر در دیار مغرب با رستم که او را نشناخته بود، بهم افتاد. دراین جنگ رستم بر جهانگیر پیروز شد و او را بر زمین زد و خواست با خنجر سر از بدن او جدا سازد، امارخش شیهه ای کشید وفرامرز بارستم‌بود،دانست که جهانگیر پسر رستم‌است،بنابراین‌اورا به پدرمعرفی نمود واز کشتن اوممانعت کرد.رستم‌ازهوش‌رفت‌و جهانگیر به پای او افتاد.

آخرین داستان جهانگیرنامه که‌راجع به شرح گوشه دیگر از زندگی جهانگیر میباشد،عبارت ازرفتن‌این پهلوان بکوهی است نزدیک زابل برای‌شکار. دراین‌شکار،جهانگیر بادیوی مقابل شد. دیوازاو فرار کردوجهانگیر به‌تعقیب او افتاد. درکمرکوه‌دیو ازچشم‌اوناپدیدشد.جهانگیر برای دیدن‌ویافتن دیوبرصخره ئی‌ایستاد. دراین هنگام دیواز کمین برجست‌وجهانگیررا ازآن صخره به زیرانداخت واو را کشت. چون‌رستم‌ازاین حال‌آگاه گردید، بسیار غمگین شد. وقتیکه خبر مرگ جهانگیر به دلنواز مادرش رسید‌اونیز ازفرط غصه‌بمرد. آنگاه هردورادریک‌تابوت‌گذاشتندودر جوار دخمهٔ سیمای‌عابد نهادند. قاسم مادح گوید:

بر دخمهٔ پیر بردند شان به پهلوی‌او دخمه کردند شان(۱)

بعضی ازحوادثیکه‌درزندگی‌نورعلی‌فرزنداویس بوقوع پیوسته‌است، به‌نحوی‌با بعضی‌ازحوادث زندگی جهانگیر شباهت‌دارد. درآن هنگام که‌اویس‌دوراز‌شهرخویش‌یعنی‌دبلخ آوان‌ازدواج می‌کند وپس از چند سال نورعلی بدنیا می‌آید، اویس‌ازقلمرو پدر زن خویش با همسرش و دو طفل خود یعنی گلنار ونورعلی خارج میشودوبه‌عزم‌رفتن به‌بلخ‌آوان، راه سفردرپیش می‌گیرد. درنیمهٔ راه، بنابر حادثه بی این دوطفل اویس، توسط یکی‌ازمخاصمان اوربوده‌میشود،تااینکه اویس پس از تلاش‌زیاد آنهاراپیدامی کند. بنابران سرگذشت نورعلی قسماً با سرگذشت پدرش توام است، همانطوریکه از

۱-جهانگیرنامه، بحواله صفا، همان اثر،

جهانگیر با رستم .البته گاه گاهی وقایعی درهردو داستان بمشاهده می رسد که و جوه بخصوص دارد ،بحیث مثال جهانگیر باپدرخود درحالیکه اورانمی شناخته جنگیده است . حال آنکه در داستانهای موجود گوراوغلی ، نورعلی برای منهزم ساختن پدر نه جنگیده است .یکی ازموارد یکه بر همانندی این دو داستان دلالت میکند وشباهت گوشه یی از حوادث زندگی جهانگیر ونورعلی را آشکار میسازد ، موضوع رفتن جهانگیر ونورعلی به مغرب زمین وشهر بربراست .رفتن جهانگیر به آن دیار به مقصود جنگ کردن است، درحالیکه نورعلی راسوداگری به آنجا میبرد .لیکن وی در شهر بربر ازجنگ وستیز با فرمانروای آن دیار درنمی گذرد . علت بروز این نبرد خود داستانی است که نمی شود آنرا به تمامی دراین مختصر آورد. بهر حال نورعلی درین جنگ به تنهایی در میان جنگ آوران دشمن، دلیرانه کار زار می کند، امادرهمین رزم آوری زخمی میشود . در همین موقع است که اوس باخالدار پهلوان که درجستجوی نورعلی پسر ازپسرش وپال خودرا به شهر بربر رسانیده بودند، به کمک نورعلی وارد معرکه ورزم میشوند وجنگ آوران دشمن را به خاک وخون می نشانند و پس از فتح آن دیار وکسب پیروزی ، آنجارا ترک میگویند .

با نظر داشت این رویداد درهر دو داستان ، به احتمال قوی میتوان اظهار داشت که این گوشه یی از زندگی نورعلی یعنی جنگهوی دربربرومغرب زمین متاثر ازداستان جهانگیر است . طوریکه ازجهانگیر نامه برمی آید، جهانگیر در دیار مغرب با کفار جنگیده بود (۱) و جنگ نورعلی درآن سرزمین نیز بیانگر همین مساله است .ازآنجاییکه داستان جهانگیر که یکی از داستانهای حماسی آریانای باستانی است ودرعهد اسلامی به نظم آورده شده است ، بنابران ، نفوذ افکار اسلامی نیزدرآن انعکاس یافته است .

درسرگذشت داستانی سهراب پسررستم وشیرعلی فرزند اوس نیز شباهتهایی بمشاهده می رسد. میتوان متذکر شد که هم مادر سهراب و هم مادر شیرعلی ازسرزمینهایی بوده اند که مقر اصلی رستم واوس نبوده است .میدانیم که رستم درسیستان می بود وباتهمینه درسمنگان ازدواج کرد . همین قسم اوس دربلغ آوان می بود وباشیرماهی که درمحل دیگر بود (۲)ازدواج نمود واین دو ازدواج درهردومحل برحسب تصادف صورت گرفت .دیگراینکه دروقت تولدسهراب، رستم ازتهمینه دوروددرسیستان بود .همچنانکه درزمان تولد شیرعلی اوس درنزدشیر ماهی نبودوشیرعلی ، بقول گوراوغلی گویان درکوه قاف تولدشد .هردوپهلوان از چگونگی و راز پیداشدن فرزندان خویش

۱ـ صفا، همان اثر ص ۳۲۷

۲ـ دربعضی ازداستانهای شفاهی گوراوغلی، مکان وزمان بصورت دقیق مشخص نیست .

ناآگاه بودند. هردوپهلوان بسیار بعد دانستند که با فرزندان خود روبرو هستند. رستم زمانی فهمید سهراب پسراوست که درجنگ خنجررا درجگرگاه اوفروبرده وبخاک وخونش غلتانده بود. اوس توسط پهلوانی از بندرها پی یافت که هیچگاه او را ندیده بود وسپس دریافت که وی شیر علی پسرش میباشد وشیرعلی در مدت درازی که اوس در بند بود، در کوه قاف قد وبالا کشیده و جوان قوی هیکل شده بود. تلاش سهراب برای پیدا کردن یک اسپ تیز تک وتنومند وسعی شیر علی برای یافتن اسپی تندرو وقوی، بهم می ماند. شیرعلی که چنین آرزویی داشت به زودی مقصودش به حصول پیوست، زیرا مادر وی قیر اوس را در اختیار داشت وآنرا تازمان بزرگ شدن پسرش در خانه پی پرورش می کرد وبعد از اینکه شیرعلی بزرگ شد، قیر را به او تسلیم کردواز وی تقاضا نمود تا برای رهایی اوس و نور علی از بند اقدام کند. سهراب نیز موضوع پیدا کردن چنین اسپی را با مادرش در میان گذاشت وبالاخره اسپ مورد نظرش را پیدا کرد. فردوسی در این موردچنین حکایت می کند:

به مادر چنین گفت سهراب گو که نیکو شود کار ما نو بنو
یکی اسپ باید مرا گام زن سم او ز پولاد خارا شکن
چو پیلان به زور وچو مرغان به پر چو ماهی به دریا چو آهو به بر
که بر گیرد این گرز و کوپال من همین پهلوانی بر و یال من
پیاده نشاید شدن جنگجوی چو با خصم روی اندر آرم بروی
چو بشنید مادر چنین از پسر بخورشید تابان برآورد سر
بچوپان بفرمود تا هر چه بود فسیله بیارد به کردار دود
که سهراب اسپی به چنگ آورد که تا بر نشیند چو جنگ آورد
همه هر چه بود ندا سپان گله که بودی به کوه وبه صحرا یله
به شهر آوریدند و سهراب شیر کمندی گرفت و بیامد دلیر
هر اسپی که دیدی به نیرو ویال فکندی به گردنش خم دوال
نهادی بر او دست را آزمون شکم بر زمین بر نهادی هیون
به زورش بسی اسپ زیبا شکست نیامدش شایسته اسپی بدست
نبد هیچ اسپی سزاوار اوی بد تنگدل آن گوی نامجوی
سرانجام گردی از آن انجمن بیامد به نزدیک آن پیلتن
که دارم یکی کره رخشش نژاد به نیرو چو شیر و به رفتن چو باد

بزور و بر لتن بگرد ار هـور | ندید ست کس همچنان تیز بور
ز زخم سمش گاو و ماهی ستوه | بجستن چو برق و به هیکل چو کوه
بکه برد و نده پسان کلاغ | بدریا بگردار ماهی و مساغ
بصحرا رود همچو تیر از کمان | رسد چون شود از پی بدگمان
بشد شاد سهراب از گفت سرد | بخندید ورخسار ه شاداب کرد
ببرد ند آن چرمهٔ خوب رنگ | بنزد یک سهراب یل بی درنگ
بگردش به نیروی خود آزمون | قوی بود وشا بسته آمد هیون
نوا زید و ساید و زین بر نهاد | بر و بر نشست آن یل نیو زاد (۱)

یکی از موضوعاتیکه در داستان سهراب وشیر علی وجه مشترک دارد ، آنست که هر دو پهلوان ازمادرهای خویش اصل ونسب خود را می پرسند وراجع به پدر های خود طالب معلومات میشوند. زیرا هردو نمی دانستند که پدر دارند یاخیر واگر پدر های آنان زنده استند ، درکجا می باشند . تهمینه از رستم که در سمنگان میزیست برای سهراب وشیر ماهی از اوس که در بند بود، برای شیر علی حکایت میکند.

در روایات شناهی گور اوغلی چنین آمده است که شیرعلی در آن آوان که پدرش در بند بود در کوه قاف به دنیا آمد ودر آنجا در محلهٔ «گلستان ارم» سال به سال بزرگ میشد. روزی در اثنای بازی بعضی از همسالان او راجع به پدرش ازوی پرسشهایی نمودند وشیرعلی در این باب هیچ معلومات نداشت وقبلا در این مورد هیچ فکر نکرده بود و نه از مادر درین باره چیزی شنیده بود، از استفسار همسالان ، به خشم آمد ، بی درنگ به خانه بازگشت وراجع به پدر خود ازمادر طالب معلومات شد. مادرش اول اندرین موضوع سخنی نگفت ، ولی به اثر اصرار پسرناگزیرشد، در بارهٔ اوس ، گوراوغلی وپهلوانان دودمان او صحبت کند ور از در بندبودن پدررا برای پسر آشکارنماید وبرای وی توضیح دهد که اوس پهلوان نام آوری بود وبر سبیل تصادف در جنگی اسیر گردید مشیرماهی را جع به حصاری که در آن اوس متحصن بود به شیر علی معلومات دادواورا برای رهایی پدرش از آن حصن ترغیب کرد .

سهراب نیز در ده سالگی در بارهٔ پدر خویش از تهمینه می پرسد ووی از سرگذشت وپهلوانی رستم ، حکایت می کند . فردوسی این موضوع را در شاهنامه چنین بیان کرده است:

چوده ساله شد زان زمین کس نبود | که یا رست با او نبرد آزمود

۱- فردوسی ، شاهنامه ، به کوشش محمد دبیر سیاقی ج ۱ ص ص ۳۹۳ - ۳۹۴

به تن همچو پیل و به چهره چو خون — سطبرش دو بازو به سان ستون
به نخچیر شیران برون تاختی — به بازی همه رزم شان ساختی
به تگ در دویدی پی باد پای — گرفتی دم و اسپ ماندی به جای
بر مادر آمد بپرسید ازوی — بدو گفت گستاخ با من بگوی
که من چون ز همشیرگان برترم — همی با سمان اندر آید سرم
ز تخم کیم وز کدامین گهر — چه گویم چو پرسد کسی از پدر
گر این پرسش از من بماند نهان — نمانم ترا زنده اندر جهان
چو بشنید تهمینه گفت جوان — بترسید از آن نامور پهلوان
بدو گفت مادر که بشنو سخن — بدین شادمان باش و تندی مکن
تو پور گو پیلتن رستمی — ز دستان سامی و از نیرمی
از یرا سرت زآسمان برترست — که تخم تو زان نامور گوهرست
جهان آفرین تا جهان آفرید — سواری چو رستم نیامد پدید (۱)

اما موضوع مهمی که در سرگذشت سهراب است، در داستان شیرعلی وجود ندارد و آن جنگ پسر با پدر وکشته شدن پسر در حال ناشناسی توسط پدر است. البته نظایر این حادثه را در میان داستانهای بعضی از ملل سراغ میتوان کرد. در زبان آلمانی داستانی بنام «هیلدبراند و هادوبراند» وجود دارد که به داستان رستم وسهراب شبیه است وداستان «کوکولین» درآیرلند نیز بی شباهت به این داستان نیست (۲) پاتر، محقق انگلیسی در کتابی از هشتاد وچند قصه از داستانهای متعلق به اقوام وقبایل مختلف جهان که در آنها پدر وپسر یادومنسوب نزدیک باهم پیکار می کنند، یاد آور شده است.

در اکثر قصه هاییکه از این نوع می‌خوانیم، قهرمان داستانها زنی درسرزمین دیگر غیر از دیار خودش ازدواج می کند ولی درنگ پس از ازدواج، شوهر ازنزد زن سفر می نماید (۳).

طوریکه پیشتر گفتیم از جملهٔ دو دختر رستم، بانوگشنسپ، شهرت بیشتر دارد و دلاوریهای او به مثابه دلاوریهای گلنار دختراوس است. ازجمله کارهای پهلوانی گلنار یکی نجات دادن مادرش

۱- همان اثر ص‌ص ۳۹۱-۳۹۲

۲- صفا، ذبیح الله، همان‌اثر ص‌ص ۳۲۴-۳۲۵

۳- فردوسی، داستان رستم وسهراب، بامقدمه و تصحیح ازمجتبی مینوی، ازانتشارات بنیاد شاهنامهٔ فردوسی، تهران ۱۳۵۲، ص‌ص ۱۵-۱۶.

از جنگ مخاصمان اوس و دیگر مقابله شدید او با احمدخان‌ماهای گور اوغلی است. او در جنگهای که بین گوراوغلی و بعضی از معاندانش صورت میگرفته، چندبار با پدر خود یکجای اسیرشده‌ولی به مدد برادرانش رهایی یافته‌است . درباره کار روایتهاوسرگذشت پهلوانی بانوگشسپ مطالب دلچسپ درمنابع آمده است .چنانکه داستان او علاوه از کتاب مجمل التواریخ والقصص (۱) درمنظومه جداگانه بنام بانوگشسپنامه (۲) ، بیان شده است.

بانوگشسپ از بطن خانهٔ کیقباد زن‌رستم بدنیاآمد .وی‌درجنگ بهمن باپهلوانان سیستان، بجنگیدوعاقبت بازال وآذر بر زین وفرهاد وتخاره ،اسیر شدند. دربرزونامه‌وبهمن نامه‌راجع به این زن دلاورروایاتی آمده است که‌دربانوگشسپنامه ازآن‌اثری‌دیده نمی‌شود (۳) . در بانوگشسپنامه روایت‌شده است که‌وی‌باپدرش رستم به‌نبرد برخاسته ودراین نبرد رستم از دست او زخمی شده وبعدازین حادثه بانوگشسپ، رستم را شناخته است(۴) .

ازمیان‌پهلوانان متعددوفرمانروایان‌زیادی که‌ازبانوگشسپ خواستگاری کردند، رستم، گیورا به دامادی‌پذیرفت.گیوپسرگودرز ازپهلوانان‌نامی آریانای‌باستانی است . ازگیو و بانوگشسپ بیژن بدنیا آمد که وی پس از رستم جهان پهلوان وگیو از معروفترین پهلوانان آریا ناپشمار میرود .

راجع به ازدواج گلنار دختر اوس درداستانهای‌سفاهی موجودگوراوغلی کدام مطلبی نیست وبه نسبت‌دست‌نداشتن به‌تمام داستانهای‌گوراوغلی‌عجالتاً نمیتوان نظرقطعی درآن موردابرازکرد.

یک‌دختر ویک‌پسر دیگر رستم که‌به تناسب سایر فرزندان‌وی‌شهرت‌ناچیزدارند ، ازبانو وفرامرز است. راجع به زربانو که خواهر تنی زادبانوگشسپ‌میباشد، درمجمل التواریخ تذکری‌رفته است . وی‌باری‌باخویشاوندان‌ازطرف بهمن دربند افتاد وسپس به اشارت پشوتن کاکای‌بهمن، بابعضی ازپیوستگان‌خویش‌ازبند رها گردید وفرامرز پسررستم رابهمن به‌کین پدرخوداسفندیارنابودساخت(۵).

۱- مجمل‌التواریخ‌والقصص ص ۲۵، ۵۴، ۹۲.

۲- این‌منظومه درقرن پنجم هجری‌سروده شده‌ونسخه های‌خطی‌آن‌درکتابخانه ملی پاریس وموزهٔ بریتانیا موجوداست .رجوع شود به‌فهرست بلوشه ج ۲وریو‌ضمیمه فهرست نسخ خطی موزه بریتانیا ص‌ص ۱۳۰ - ۱۳۱ .

۳- ژول‌مول،مقدمه شاهنامه ج ۱ ص‌ص۶۳-۶۴؛ فهرست بلوشه.

۴- صفا، ذبیح الله، همان اثر ص ۳۰۲، فهرست بلوشه .

۵- صفا، ذبیح الله، همان اثر ص ۵۵۵ .

منشأ زبان دری و انتشار آن

دراواخر سال گذشته چند تن از استادان پوهنځی ادبیات وعلوم بشري تحت پروگرام همکاری فرهنگی و علمی بین دولت جمهوری افغانستان و هند جهت مشاهدات موسسات وکتب خانه های آن کشور، بااستفاده از بورس حکومت هند، برای مدت (شش ماه) عازم آن مملکت شدند.

از جمله استادان موصوف، پوهنوال محمدنسیم نگهت سعیدی درضمن بازدیدها از کتب خانه ها وغیره به ایراد بیانیه هایی مبنی بر معرفی ادبیات افغانستان پرداخته وبیانیه آتی را جهت نشر برای ما فرستاده است که تقدیم می کنیم.

(ادارهٔ ادب)

به قول رودکی آن بزرگ اندیشمند روزگاران پیشین :

هیچ شادی نیست اندر این جهان

بهتر از دیدار روی دوستان

جناب استاد بزرگوار آقای عابدی، خانمها واقایان، دوستان گرامی، به نمایندگی از پوهنتون کابل ومخصوصاً پوهنځی ادبیات وعلوم بشری سلامهای گرم، آرزوهای نیک وپیامهای صمیمانهٔ مودت استادان ودانشمندان افغان را به خدمت استادان ودانشمندان و دوستان هندی تقدیم میدارم وبهروزیهای بیشتری برای شان آرزو میکنم.

جای بسیار خوشی است که به من موقع داده شدتادراین محفل انس، درانجمن فارسی، پوهنتون دهلی، سخنانی چند دربارهٔ زبان دري كهسابقهٔ تاریخی وادبی آن به یکونیم هزارسال پیش میرسد — درمرکز کشور ومدنیت پرور پهناوری که روزگاری یکی از بزرگترین سرا کز

توسعه وانکشاف ادبیات درخشان دری بود، تقدیم کنم، از تشریف آوری دوستان گرا نمایه، بسی سپاسگزارم .

منشأ زبان دری وانتشار آن *

در باب زادگاه زبان دری ،تقریبا همه دانشمندان متفق القول استند،ولی راجع به مبدا و منشأ و زمان پیدایش آن دو گونه نظر به موجود است :

۱ — نظریه ادیبان ایرانی وعده یی از شرق شناسان مخصوصاً در اوایل قرن بیستم که میگویند : فارسی جدید New Persian از فارسی میانه Middle Persian و فارسی میانه یا پارسیک Parsic (یعنی پهلوی ساسانی) از فارسی باستان Old Persian سرچشمه گرفته‌است. اگر به شواهد واسناد وواقعیات تاریخی وجغرافیایی وسیاسی وسپس زبانشناسی و ریشه شناسی دقت شود،نادرستی این نظریه که فارسی جدید از پهلوی ساسانی به وجود آمده آشکار خواهد گردید .

۲ — نظریهٔ دانشمندان افغان وعدهٔ دیگری از شرق شناسان که درسطورزیر به بررسی آن پرداخته میشود .

بیست وپنج سال پیش، مورخ ودانشمند افغان احمدعلی کهزاد نوشت که زبان دری در دو دازده بای آموزد... زبانهای پیش از اسلام از زبان پارتوی یا پهلوی شمالی یا اشکانی Pahlavik و با... زبانهای تخاری و سغدی به وجود آمد وچنین افزود که چون سمت... زبان علمی وادبی آسیای میانه یا مرکزی‌بود وآثارمانویان، بودائیان و عیسویان نسطوری به آن نوشته‌شده امکان دارد که‌رکن‌عمدهٔ زبان دری‌به آن

---

* دیپارتمنت عربی وفارسی ورزیس (انجمن فارسی) فوق لیسانس پوهنتون دهلی از من خواستند که خطابه یی ایراد کنم ومن این موضوع را برای آن سخنرانی برگزیدم—این بیانیه توسط شعبهٔ دری آل اندیا رادیو پخش شد .

از خوانندگان گرامی مجله ادب معذرت میخواهم که به سبب سفرهندو مصروفیت در تدریس در پوهنتون دهلی وایراد خطابه هایی در دهلی وعلیگروالله آباد وکلکته (علاوه بر کاراصلی که مطالعه وتحقیق درموداستانهای نثر دری در هند بود) ومسافرت های طولانی درداخل هند،ترجمه های آثارهکاپتی دری، ازنشرباز ماند. آرزومندم پس از بازگشت به وطن بقیه آن به چاپ‌برسد . ۱۵ ثور ۱۳۵۶ .

متعلق باشد . (۱)

اکنون پس منظر تاریخی افغانستان وساحه های مجاور را باارتباط بدین موضوع مختصرکی بیشتر بررسی میکنیم :

درحدود هشت هزار سال پیش از امروز،در دورهٔ سنگ ناتراشیده،در کرانه های بحیره های اورال وکسپین ،مردمانی زندگی میکرده اند که به نام نیاکان اریاییها یاد شده اند و زبان شان را نخستین زبان آریایی یعنی اری Aric خوانده اند . (۲)

به سبب دیگرگونی آب و هوای این دیار ، گروهی از این مردم در حدود سه هزار سال پیش از میلاد (۳) به بلندیهای پامیر یا «بام دنیا» به سرچشمه های آمو در پاوسیر دریا مهاجرت کردند. پس از مدتی بر اثر سردی ناگهانی هوا ، به سوی سرزمین گرم و فراخ باکتریا (=باختر، بخدی، بلخ) رهسپار شدند و شهر درخشان «بلخ بامی» یا (شهر بیرقهای بلند) را بنیاد گذاشتند ونخستین تمدن بشری را درینجا ایجاد کردند.به قول گرشی ویچ ، اطلاق کلمهٔ «آریا» به همین گروهی که درجنوب آمو در بلخ متمکن گشتند صادق می آید.(۴) این گروه به شهادت سرودهای اوستا ، خود را «آریا» یعنی نجیب و دهقان و مهمان نواز و غریب دوست نامیدند وکشور خود را «آریاویجه» (یعنی سرزمین آریا) خواندند.(۵) ظاهراً به سبب ازدیاد نفوس و نابسندگی چراگاهها وشاید علل دیگری آریاهای باختر به هم آویختند و متون کهن ویدایی از آن به عنوان «پیکار ده قبیله» یاد کرده است.این ماجراها سبب مهاجرتهای دیگری شد.در حدود قرن چاردهم پیش از میلاد قبیله هایی به نام بهارت از بلخ بار سفربستند و از راه کابل وارغنداب رهسپار دره های خیبر و بولان وازآن جا به وادی سنده سرازیر گردیدند.در اویدیهای سنده و پنجاب را بهسوی جنوب راندند و این حوزه را «آریا ورشه» یا «بهارته ورشه» نامیدند. بهارت نام ملی وجدید جمهوریت هند یادگار همان روزگاران است (۶)

---

۱ — احمد علی کهزاد ودیگران،تاریخ ادبیات فارسی برای صنوف دوازدهم، کابل ۱۳۳۰، آریانا دایرة المعارف، جلد ۳، کابل ۱۳۳۴ . ۲ـ محمد رحیم الهام، «نقش افغانستان در ورود و انتشار زبان دری در هندوستان» ادب ش: ۲۳ (حوت ۱۳۵۴) ص ۵۷ .

۳ـ H.G. Wells, The outline of History. به نقل الهام همان مقاله ص ۵۸

۴ـ I. Gershevitch The Litteratures of the East, edited by Eric Candel New York 1959.

۵ـ الهام ص ۵۸ . ۶ـ ایضاً .

قبیله های دیگری که به سوی آفتاب نشست شتافتند پرثوه وبعداً پارتی، اشکانی، سادی یامیدی نامیده شدند و حوزهٔ سکونت شان را «پا رس» نامیدند.

بدین صورت آریاییهای بلخ به سه دستهٔ بزرگ تقسیم شدند:

۱- آریاییهای مرکزی یا باختری که در بلخ ماندند.

۲- آریاییوی پارسیك که در پارس ساکن شدند

۳- آریاییهای هندی که در حوزهٔ سند اقامت گزیدند.

آریاییها پیش از مهاجرت در بلخ زبان واحدی داشتند که البته آثاری از آن باقی نمانده است. شرق شناسان این زبان را که از روی مقایسهٔ زبانهای ویدایی و اوستایی میتوانند وپاره سازی وعلماً بازسازی کرد، نخستین زبان اند و ایرانی (هندی - آریائی) نامیده‌اند و پو هاند الهام آنرا نخستین زبان((اندو - باختری)) [هندی- باختری] نام گذاشته است. (۱)

پس ازاین مهاجرت زبان اندو - باختری به سه شاخهٔ عمده منقسم گردید که پسان تربه شکل زبانهای جداگانه دارای لهجه های گونه گون درآمد.

لهجه یی که به حوزه سند رفت و آثار ان در زبانهای نورستان باز مانده است به صورت زبانی که سرود های مذهبی ویدایی در آن گفته شده،شکل گرفت.آثار کتبی این زبان که مربوط به هزار سال پیش از میلاد است با روزگار ما رسیده است.(۲)

دیگر لهجهٔ زبان اندو- باختری به پارس رفت و به شکل زبانی ظهور کرد که آثار کتبی آن مربوط به پنج صد سال پیش از میلاد به خطهای میخی وعیلامی برسنگ نوشته های دورهٔ هخامنشی باقی مانده است. (۳)

زبانشناسان افغانستان این زبا ن را پا رسیك Parsic وزبانهایی را که از آن انشعاب یافته خانوادهٔ زبانهای پارسیك می نامند .

مرحلهٔ میانهٔ این زبان، پهلوی ساسانی یا پهلو یك Pahlavic است که از قرن سوم تا دهم میلادی رواج داشته است و مرحلهٔ جدید آن شامل زبانها و لهجه هایی است که در ایران امروزی بدانها سخن میگویند.

سومین لهجهٔ اندو - باختری دربلخ وحوزه های نزدیك به آن به شکل زبانی تکامل کرد که گاته های زردشت محتملاً هزارو صد سال پیش ازمیلاد به آن سروده شد و پسان تر به نام زبان اوستایی شهرت یافت .

۱- الهام، همان مقاله ص ۵۹. (۲) ایضاً (۳) ایضاً.

مرحلهٔ میانهٔ این زبان کهن شامل زبان پرثوی (پهلوی پارتی یا پهلوی شمالی یا پهلوی اشکانی)، زبان تخاری، زبانهای سغدی، خوارزمی وختنی است که از قرن سوم پیش از میلاد تاقرنهای سوم و چارم میلادی رایج بوده است.

مرحلهٔ جدید زبان اوستایی شامل زبانهای دری، پښتو، بلوچی، آسی وزبانهای پامیر است که از این جمله، زبان دری از حدود قرن پنجم میلادی تقریباً دو صد سال پیش از اسلام در بدخشان وتخارو بلخ و بامیان و هرات یعنی در افغانستان امروزی به وجود آمده و در همین سرزمین پرورش یافته و تکامل کرده وسپس به دیگر ساحه های همجوار انتشار یافته است.

اکنون ببینیم که فرضیهٔ پیدایش زبان دری از پهلوی ساسانی، از جهات گوناگون مورد تامل است وپرسشهای اساسی و عمدهٔ مربوط به این موضوع را نمیتواند جواب بگوید. سوال مهم این است که آن سان که حقایق تاریخی ثابت میکند زبانهای پهلوی ساسانی ودری درعین زمان یکی درجنوب و غرب ایران ودیگری در شمال افغانستان رواج داشت؛ چطور ممکن است که دری از پهلوی ساسانی به وجود آمده باشد؟ ونیز حقایق تاریخی به اثبات میرساند که زبان دری در آغاز تشکل، در شمال افغانستان گفته میشد وهمهٔ آثار منظوم ومنثور دری درقرنهای دوم وسوم وچارم هجری دربلخ و بادغیس وهرات وسیستان وبخارا و مرو نوشته شده وقلمرونفوذ دری تاعهد صفاریان از نواحی هرات وسیستان به سوی غرب، فراتر رفته است ودر زمان غزنویان (قرن چارم هجری وقرن دهم میلادی) زبان دری را د رری وجبال وتا عهد سلجوقیان (قرنهای پنجم و ششم هجری و قرنهای یازدهم ودوازدهم میلادی) درآذربایجان وهمدان نمیدانسته اند.

در این اواخر بعضی از محققان، از آن جمله آقای ادیب طوسی استاد دانشگاه تهران، که به نادرستی و بی اساس بودن این فرضیه متوجه شده اند، فرضیهٔ نادرست تردیگری راپیش کرده و گفته اند که زبان دری ازپارسی باستان نشأت کرده است. آقای ادیب طوسی می نویسد: «زبان دری یعنی منشأ زبان فارسی امروزه، از زبان پهلوی ناشی نشده، بلکه منشأ آن مانند زبان پهلوی مستقیماً پارسی باستان است. . . . زبان دری درعهد ساسانیان، زبان معمول ورایج خراسان و نواحی بلخ و بالیان [همچنین شاید باسیان باشد] و افغانستان بوده ...» (۱)

بخش اخیراین گفته، درست است ومطابق به واقعیت های تاریخی؛ ولی بخش اول مثل فرضیهٔ، پیشتر این سوال عمده رانمیتواند جواب بگوید: فرس باستان زبان عهد هخامنشی ها درجنوب و غرب

۱ـ «بحثی در باره زبان فارسی» ارمغان . ۱، ۳م (دیماه ۱۳۵۳)؛ بەنقل ازهمان مقاله مجالهٔ ادب ص(۱۹).

ایران امروزی ودر عراق شیوع داشت، زبان دیگری به نام پهلوی ساسانی ازآن زاده شد که آن هم در همان نواحی رایج بود. چگونه ممکن است که از فرس باستان زبان دیگری به وجود بیاید که همه آثار منظوم ومنثوران درشمال افغانستان، یعنی هزاران کیلومتر دورتر از ساحهٔ رواج زبان مادر، نوشته شده باشد وکوچکترین اثری ازآن در خود حوزهٔ استعمال زبان مادر(یعنی جنوب وغرب ایران) دیده نشود وحتی دری را تا قرن ششم هجری درآن جایها ندانند؟ در ساحهٔ زبان و ادبیات وثقافت ودانش، چنین معجزه یی رخ نمیدهد.

علم برای پذیرش حقایق امور واشیا، برهان وسند میخواهد و هیچ سند وشاهدی هم موجود نیست که فرس باستان در ساحهٔ افغانستان امروزی مخصوصاً درشمال وشمال شرق این کشوروتا ماورای آمو نفوذ کرده باشد. نفوذ سیاسی واستیلای نظامی کوتاه مدت هخامنشیان تا حدود سغد وخوارزم نیز قطعاً نمود انتشار فرس باستان درافغانستان وآن سوی آمو نمیتواند بود.

پیش از اسلام، یونانیها به کشور ما تاختند اما به جز چند کتیبه وسکه محض به خط یونانی وچند کلمهٔ انگشت شمار، از زبان شان برجای نماند. در آغاز دورهٔ اسلامی عربها به این سرزمین آمدند ولی با آنکه زبان وادب دری در مرحلهٔ آغاز بن سیر میکرد، نه تنها از بین نرفت بلکه تأثیر بسیار کوچکی از عربی آن هم تنها از جنبهٔ لغوی پذیرفت. مغلها وغزها به این کشور هجوم آوردند لیکن نه تنها بر زبان دری که در آن حال ادبیات غنی ومتکامل وپرمایه داشت تأثیری وارد نتوانستند کرد بلکه خودشان این زبان را پذیرفتند و به ساحه های دیگری گسترش دادند.

در گذشته پژوهشگران باید در تحقیق جغرافیای زبانها دراند وار تاریخ محتاط بودوپهنای سیاسی یک قلمرو را با پهنای زبان مغالطه نکرد.

اصل سخن این است که زبان دری نه از پهلوی ساسانی نشأت کرده است، نه از پارسی باستان، بلکه در کناره های دریای آمو وبلخ و بدخشان واز زبانهای باختری، از تیرهٔ زبانهای اوستایی غالباً از زبان کوشانی (تخاری) که من [الهام] آن را زبان باختری خواهم نامید، ناشی شده است، البته باساید گیری از پهلوی اشکانی وکسب تأثیر لغوی ودستوری از زبانهای سغدی و تخاری، شاید مراد زبان خوارزمی یا زبان دیگری از همان عصر باشد] که همه زبانهای خواهر به شمارند. البته در زبان دری عناصر لغوی دخیل یا مشترک از زبانهای پارسی باستان، پهلوی ساسانی ودیگر زبانهای این خانوادهٔ بزرگ بسیار است که نظر به حوادث تاریخی و اجتماعی و

حقایق جغرافیایی امری طبیعی می نماید.»(۱)

در موضوع پیدایش زبان دری از زبان تخاری، این مسأله را نیز باید مورد توجه قرارداد که در بین کلمه های تخاری ودری، مشابهت شکلی نیز دیده میشود که نمایان گر تحول و تغیر کلمۀ اول به دوم، تواند بود: تخ ری به تخری ودخری به دهری و دری. (۲)

در متون منظوم و منثور دری قرون چارم هجری از زمان ترجمۀ تاریخ و تفسیر طبری، به کلمۀ «دری» بر میخوریم واگر همه نوشته ها واشعار قرن چارم و پیش از آن، در دسترس ما میبود، در آن آثار نیز حتماً این کلمه به چشم میرسید. سپس در اشعار شاعر ان قرن پنجم وازآن جمله ناصر خسرو بلخی و در طول قرنهای بعدی، این کلمه را عموماً به تنهایی وگاهی به شکل پارسی دری مشاهده میکنیم.

به استناد همۀ این حقایق وواقعیتهای تاریخی، در قانون اساسی سال ۱۹۶۰ افغانستان، نام این زبان «دری» تثبیت شد واکنون در برخی از مراکز شرق شناسی نیز آن را به عوض «زبان کابلی» و«فارسی کابلی» به همین نام یاد میکنند.

به این اساس زبان دری معاصر، یکی از دو زبان رسمی افغانستان امروزی است و صورت قدیمی را که از آغاز تا قرن هژده هم میلادی رایج بود به نام «دری کلاسیک» یاد میکنیم.

زبان و ادبیات دری در عهد صفاریان از حدود طوس ونیشاپور فرا تر نرفته بود، در عهد سامانیان به طرف شرق تا یار کند وکاشغر وختن و خوقند و پسا نتر در همه ایالات ترکستان چین یا سین کیانگ، منتشر گردید.

از آغاز عهد غزنویان، قلمرو ونفوذ زبان وادبیات دری کلاسیک وسعت یافت به سوی غرب، دامنۀ آن تا ایران مرکزی وشمالی پهن گردید و در روزگار سلجوقیان بود که دری تا نواحی غربی و شمال غربی آن کشور انتشار یافت و پسان تر در عهد سلجوقیهای آسیای صغیر، زبان وادب دری به ترکیه راه یافت واین کشور نیز مانند ایران یکی از مراکز بزرگ توسعه وتکامل ادبیات کلاسیک دری گردید وتوسط ترکها زبان دری به اروپای جنوب شرقی وجنوبی منتقل شد وبخش اروپایی ادبیات دری در کشور هایی مانند بلغاریا، رومانیا و یوگوسلاویا پدید آمد.

شاید بتوان گفت که پیش از روزگار غزنویان، نخستین بار در اواخر قرن اول هجری وباز

۱- ادب ص ۶۲. (۲) دهری به فتح دال وهاء است.

در نیمه دوم قرن سوم هجری زبان دری در حوزۀ سند قدم گذاشته باشد، ولی یقینا در نیمۀ نخست عهد غزنویان وزمان اقتدار ایشان (اواخر قرن چارم و اوایل قرن پنجم هجری) زبان وادبیات دری وثقافت افغانی اسلامی در نیمقارۀ هند به گسترش آغاز کرد وآهسته آهسته رهسپارا با لتهای جنوبی هندوستان شدواین سرزمین مدتیت خیز روزگاری بزرگترین ونامدارترین مرکزپیشرفت وتکامل ادبیات دری کلاسیک گردید.

در پایان سخن صمیمانه آرزومیکنم که دوستی وارتباط های زبانی، ادبی وفکری وتاریخی دو کشور برادرافغانستان وهند، که سابقه چند هزارساله دارد، پایدارتر واستوارتر، پرثمرتروسود بخش ترگردد.

پوهنوال محمد انگبهت سعیدی استاد پوهنتون کابل
دهلی نو، دوشنبه ۲۹ قوس ۱۳۵۵
۲۰ دسمبر ۱۹۷۶

آرزوی هلالی

ای همچو پری ازمن دیوانه رمیده
صد بار مرا دیده وگویا که ندیده
دریاب که مانم زده روز فراقت
هم چهره خراشیده وهم جامه دریده
ای داغ برآن عاشق محروم که هرگز
نی با توسخن گفته ونی از تو شنیده
زین اشک جگرگون عجبی نیست که امروز
خار غم او در جگر ریش خلیده
آزرده شد از چشم من امشب کف پایت
دردا به کف پای تو آسیب رسیده
آن دل که نه غم خوردی ونی آه کشیدی
از دست غمت آه چه گویم چه کشیده
بروی تو این قطرۀ خون چیست هلالی
گویا که بروی تودل از غصه رسیده

نویسندگان : ویلیم ج. ماکسویل
رابرت ج. برانستین
هودیت ایرنیستین
برگرداننده : پوهنیار عبدالغیاث نوبهار

فشردهٔ سیر فلسفهٔ تعلیم و تربیت

تعلیم و تربیت در ازمنهٔ قدیم :

در هند :

درتعلیم وفرهنگ باستان هند تعلیم و تربیت جزء شؤن حیاتی وباعقاید مذهبی مردم ممزوج بود هدف شاگرد آنوقت رسیدن بحد کمال وپختگی درهر مرحله حیاتش بود و درطریق دانش تنها ازکتب ومتون کتب مذهبی تعلیم میگرفت .

متون وکتب مقدس آنزمان عبارت بود از ویداها ـ او پانیشاد ، وگیتا که تاریخ آن به سال ۱۰۰۰ ق.م. می رسد .

معلم بحیث رهنمای انسان احترام میشد وازوظیفه او بود که ماهیت و مفهوم زندگی را بشاگردانش بیاموزاند ، وازپیوستن روح انسان باروح کل، شاگردان راآگهی بخشد .

در چین :

دو مطلب بسیار عمده تفکر وتربیت در تاریخ قدیم چین جاداشته است که هریکی آن توسط یک متفکر نامور معرفی گردیده است .

۱) لاو تسه یا لئو چه بحیث یک متفکر روحانی قرن ۶ ق.م. عقیده داشت که تربیت درذات خود عبارت ازتاسل دماغی است وبنا برین حال مساعد دماغ جهت رسیدن به تصور

مهمتر است نسبت بدانش خاص. اگر دانشوری و روحانیت در آن شخص بمشاهده میرسد که قدرت آفرینش دارد وبه همین دلیل کیفیت روحی انسان بزرگترین موهبت است.

۲— کانفوسیوس بحیث متفکر قرن ۵ ق.م. بیشتر اندیشهٔ تطبیقی و عملی داشت و بر عکس لاوتسه به اخلاق و کانونهای محترم جامعهٔ انسانی بیشتر دلچسپی داشت تا حال روحی انسان. او ضرورت تعلیم وتربیت رافقط یك وسیله حفظ وتگهبانی جامعه میدانست و روی همین اندیشه یك پیمانه محدود تعلیم وتربیت را مورد نیاز وانمود میکرد. چون نظم وشکل را معرف قانون خداوندی میپنداشت از آنرو مرد باتربیت کسی رامیشمرد که نیکوحال ومفیدبود نه آنکه درظاهر صاحب صفات عالی معنوی جلوه میکرد.

هرچند که هر یك ازمفکرین مذکور جنبه های مختلف تربیت راباا همیت آن بیان کرده اند باآنهم نکته قابل ملاحظه آنست که هیچکدام آنها نظریهٔ دیگری را از بحث خود خارج ندانسته بلکه درعوض اندیشه خودرابنیادی ترو اساسی تر جلوه داده است.

مصر:

مطالعهٔ مصر باستان سه حقیقت بارز را آشکار میسازد: نخست آنکه قد یمترین مدنیت دانسته تشکیلات پیشرفته ... ۶ ساله جامعهٔ آن شهرت تاریخی دارد. ددیگر آنکه آثار و شواهد زیادتری ازطرز حیات ومدنیت قدیمی آن نسبت به هر جامعه دیگری مکشوف وحفظ گردیده است، سه دیگر آنکه مدنیتهای بعدی حتی مدنیت غربیها اکثرراسا مروبا یه مدنیت مصري بناوانکشاف یافته است.

عوامل و اسبابیکه مدنیت مصری را به اوج ترقی و شکوه کشید تقریباً همان عوامل اسباب سقوط وانقراض مدنیت آنرا نیز فرا هم کرد که از آنجمله البته ذهنیت مردم آنجا را راجع بچگونگی و آئین تربیت میتوان عامل مهم شمرد.

نخست در مصر بود که بفضائیل انسانی مانند راستی، دروغ، حق، انصاف، و امثال آن توجه شد، نه تنها در نظر بلکه در عمل نیز اینگونه فضائل جا گرفته بود. هر عملی را که راست بود میپذیرفتند و دوست میداشتند و هر عملی را که زشت و ناپسند بود رد میکردند ونفرت نشان میدادند. بطور اجمال خصوصیات تعلیم و تربیت و مدنیت مصری را چنین خلاصه میتوان کرد:

۱— تقریباً بطور عموم تعلیم و تربیت فرزند باختیار پدر بود، پدر طریق کار کردن را به پسر میآموخت وعملاً او را در شؤن زندگی رهنمونی میکرد، البته طریقهٔ منظم تر دیگر غیر از آن که ذکر رفت وجود نداشت — تنها سیستم شاگردی وجود داشت و رائج بود. پسران ذکی وبااستعداد

بهدف کاتبی در مکتبهای عدای و یا مکاتب مختلفهٔ حکومتی تربیه میشدند.

اساس تعلیم و تربیت آن بود که مواد را فقط بواسطهٔ نقل اشکال هیروغلیفی بیاموزند و معنی صداها را یاد گیرند. بمنظور پرورش دانایان اهمیت نوشتن بر خواندن قدامت داشت. سعی میشد تا آموزش از طریق تقلید و تکرار انجام پذیرد و بفراگرفتن دانش عقلی و انکشاف فکری زیاد توجه نبود. رویهمرفته تعلیم و تربیت در میان آنان جنبهٔ حرفه ئی و عملی داشت.

۲- پیشوایان مذهبی بحوث کاتبان خانهٔ خدا متصدی کلیهٔ تعالیم عالی بودند و به تغیر وتحول فوق العاده بدبین و مخالف بودند و در امور جامعه موقف محافظه کاری خویش را حفظ میکردند. وسایل و استناد معتبر مکالمه وتبلیغ آنها همانند تجارت و حکومت همانا اقوال واسنادی بود که فوق العاده مهم شمرده میشد.

۳- دماغ مصریها صرف بمسایل مفید حیاتی علاقه میگرفت و در موضوعاتی مانند هندسه حساب، نجوم، میخانیک، جغرافیه، و طب پیشرفتهای چشمگیر کردند و از دانش خود در حل مسائل حیاتی استفاده میکردند، مگر و قتیکه یکمک یک دانش یک مسأله را حل میکردند دیگر در آن ساحه، دانش انکشاف نمیکرد.

در ساحهٔ نوشتن وفن نویسندگی نیز مصریها پیشرفتهای شگرف کردند و در حقیقت نخستین مردمی بودند که بسهولت مینوشتند، ثبت کردن شهرت هر فرد جامعه ووجود کاغذ پاپیروس مهمترین عوامل انکشاف فن تحریر بشمار میرفت.

معماری نیز بدرجهٔ عالی پیشرفت کرده بود که در عصر یونانیها به اوج ترقی رسانده شد.

سقوط مصریها :

دلچسپی و اشتغال صرف به امور عملی یك جزو مهم علل سقوط مصریها بود، علم و دانش مصریها منحصر بفرد و خاص بود، جنبهٔ عام نداشت و برای حل مسایل جهانی علاقه نداشتند بر تعمیم بخشیدن آن نیز سعی نمیکردند. مصریها علاقه نداشتند که دانش در قید اصول و نظام ویا در دایرهٔ نظریات در آورده شود و نه بروش عقلی و علمی بر آن فکر میکردند. بنابر علل فوق و علاقهٔ منحصری که بکار های عملی داشتند نوآفرینی، انکشاف تخیل، و دست آورد های فکری بسیار محدود و ناچیز بود و هیچگونه احترامی بر اصل دانش نداشتند. بلکه دانش صرف وسیلهٔ انجام کار های آنها بود و بس.

تعلیم و ترتیب کلاسیک:

خدمات یونانیها و رومنها:

مدنیت یونانی:

درساحه مطالعات تاریخ وفلسفه تعلیم وتربیت، یونانیان ، بفرهنگ غرب بیان فیض زیاد رسانده اند. مدنیت غرب از یونان منشا گرفت ودرساحه صنعت معماری، هنر ادبیات ، علوم مثبته ، ورزش، و تربیت همه مرهون یونان اند.

تمایل به عیش وخوش گذرانی تاثیر بزرگی درحیات یونانیان داشت. یونانیان عقیده داشتند که عیش وتفریح یك ضرورت مبرم زندگیست که در موقع آن به شخص فرصت پیدا میشود تا به مزایای شور وشعف زندگی پی برد اما درمیان آنان بودند یك قشر با نفوذ ومتوسط که همه نیروی خود را صرف برای زنده ماندن صرف نمیکردند بلکه درفعالیتهای نو آوری و ایجاد صرف مساعی میکردند. اینان وقتیکه یك آلهٔ بسیط راپیدا ختند به آن اکتفا نمیکردند بلکه در بهتر ساختن کیفیت وتکامل آن کوشش میکردند تا از آن در چندین کار استفاده کنند وهم بشکل وساخت آن اصلاحات آورده مرغوبتر سازند . ترویج بازیهای المپیك در یونان مثال برجسته دیگری از محصول فکر ومدنیت یونانیها پیدا شد . نه تنها مسابقات ورزش برای تربیه وتبارز وزشکاران عمومیت یافت بلکه مسابقات هنری برای پرورش وتبارز استعداد ها درنظم ، شعر ، ودرامه ، وموسیقی نیزطرف توجه قرار داشت . یونانیان عقیده داشتند که تنها اشتراك کنندگان مسابقات از لذایذ کامل زندگی برخوردار میگردند زیرا اینهایند که برای تولید شور وهیجان در بازیها آمادگی میگیرند . زنان مطلقاً از اجرای مسابقات معاف بودند .

تربیه از نظر فیلسوفان ودانشمندان یونان:

افلاطون . (۴۲۹ – ۳۴۸ ق . م .)

این متفکر برجستهٔ یونان درچند اثر معروفش (جمهوریت، قوانین، وغیره) جنبه های مختلف تعلیم و تربیت را مورد بحث قرار داده است: مسمکتب ها بعد بروهم، مسؤلیت حکومت در تعلیم وتربیت چیست ، کی باید مصارف تعلیم وتربیت را بپردازد وغیره از جمله مباحث او بود که حتی در مبحث تعلیم وتربیت امروز نیز اینچنین مباحث جای خود را حفظ کرده است .

افلاطون وفلسفه تعلیم و تربیت او:

چنین بنظر میآید که نظریات تربیتی افلاطون از استادش سقراط بیشتر الهام گرفته است

طرز تفکر سقراط که افلاطون نیز از آن پیروی میکرد مبنی بر یک سلسله پرسشهائی
بود که شخص را بطور پنهان جوئی و خود آزمائی رهنمونی میکرد. اصول افلاطون نسبت به
اصول سوفسطائیان کاملتر و منظمتر بود؛ افلاطون با سوفسطائیان و پروگرام تربیتی آنان مخالف
بود، نخست با این دلیل که سوفسطائیان در برابر کارشان پول میگرفتند، و دیگر آنکه تعلیم و
تربیت آنان بیشتر جنبهٔ تجارتی و حرفه ئی داشت و سوفسطائیان حیثیت معلم جامعه را داشتند
و در فلسفهٔ آنان شک و شوک گرائی بیشتر جاه داشت.

نظریات افلاطون پیرامون تعلیم و تربیت در کتاب «جمهوری» و «قوانین» بیشتر نمایان شده
است. «جمهوری» که در اوان جوانی او نوشته شده بیانگر آراء و نظریات او میباشد لاکن «قوانین»
که در دوران پیری وی نوشته شده بیانگر نظریات محافظه کارانه او است. نظریات دوران جوانی
افلاطون جامعهٔ ئی را ترسیم میکند که همه افراد آن دانش فرا گرفته اند و از طریق اکتساب
تعلیم و تربیت نتائج پسندیدهٔ اخلاقی در انجامعه ببار خواهد آمد لاکن در پیری لمیگذرد
که در این نظریه اش شک پیدا میکند.

افلاطون تعریف تعلیم و تربیت را مراحل تربیهٔ اخلاقی میداند که درین مراحل بزرگسالان
عادات و خواص نیک را که محصول تجارب گذشته و تفکر آنها است به نسل بعدی میسپارند و
این نوع تربیت بطور طبیعی در سن شباب آغاز میابد.

طرز تربیه از نظر افلاطون. او دولت را مسؤل تعمیم تربیت کامل و انکشاف
خردسالان میداند، در نظر او دختران و پسران باید بین سن شش سالگی و هفت سالگی به مدرسه بروند.
در ختم این دورهٔ مدت دو سال تربیت ثقیل نظامی را باید طی بنمایند، در بیست سالگی یک سلسله
امتحانات را باید بگذرانند و بشرط کامیابی تا سن سی سالگی باید به تعلیم و تربیت خود ادامه
بدهد. ناکامان امتحانات بخدمت نظامی و یا کارگری باید شامل گردند. جوانان نخبه و با
استعداد بعد از امتحان پنجسال بفرا گرفتن علوم ذهنی و نظری باید مشغول گردند. علوم ذهنی
و نظری شامل آرایی در بارهٔ اداره، قانون، اخلاقیات و روحیات بود. در ختم تعلیمات اینان
لقب و مقام فیلسوف و اشراف را میگرفتند و در مملکت حکمروائی میکردند. دسته ناکامان امتحانات
در ردهٔ فرو دستگاه حکومت میتوانستند شامل وظایف گردیده بحکومت خدمت
بنمایند.

طرح تربیتی افلاطون استوار بر اندیشهٔ بود که شخصیت شخص در طول سالهای نخستین باید رشد
کرده و کامل گردد؛ لهذا در طرح تربیتی او [illegible] جاه داشت که بیشتر سوالات [illegible]

در طرح تربیتی او موسیقی ، جمناستیک ، وریاضیات شامل بود ، ودرباره هریک از ین اجزای پروگرامش چنین میاندیشید :

۱) موسیقی را پرورندهٔ احساسات عالی میدانست ،ادبیات وتاریخ را نیز مربوط آن میدانست.

۲) داشتن بدن سالم و عقل سلیم برای یک یونانی امر حتمی دانسته میشد و بهمین لحاظ افلاطون جمناستیک را جزو طرح تربیتی خود انتخاب کرده بود.

هدف جمناستیک آموختن رقص واجرای حرکات موزون (طوریکه تعلیم وورزش درعسکری اهمیت دارد) بود که فکر میشد هم آهنگی بین وظایف جسم و دماغ بوجود میآمد.

۳) از دیدگاه افلاطون هدف ریاضیات انتظام بخشیدن رابطه بین دانش نظری وعملی میباشد. ریاضیات شخص را کمک میکند تا بر خویشتن ومحیط زندگانیش تسلط پیدا کند . اندیشهٔ افلاطون رادر طرح ترتیب او چنین میتوان خلاصه کرد:

۱) آموختن چنین پروگرام فرد وجامعه رابجهت اصلاحات وتحول مطلوب سوق میدهد.

۲) تربیت باید یک عمل دوامدار باشد .

۳) ازراه تعلیم وتربیت درست تجارب مفید را با عمل یکجا میتوان کرد.

۴) ازطریق تعلیم وتربیت درست اصول زیست باهمی و زندگی اجتماعی رامیتوان آموخت.

۵) شخص با تربیت حاکمیت بر نفس داشته صاحب عادات وخصائل نیک خواهد بود.

۶) تعلیم وتربیت صرف بمقصد حرفه و پیشه بیهوده خواهد بود.

۷) تعلیم و تربیت جامع وآزاد شایسته ترین طریق شاگردی است.

ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ق م) :

از اندیشهٔ تربیتی او حتی امروز بحیث مأخذ معتبر تعلیم وتربیت استفاده میگردد او و پیروانش بیشتر مؤید طرح هنر های آزاد میباشند.

اندیشه های تربیتی ارسطو و افلاطون در بعضی مواردشباهت زیاد داشت . هردو فیلسوف دربارهٔ اهمیت تعلیم وتربیت هم رای بودند .

ارسطو دولت را مسؤل فراهم آوری اسباب تعلیم و تربیت افراد جامعه میدانست زیرا از دیدگاه او هدف وغایهٔ تعلیم وتربیت آماده ساختن افراد برای خدمتگزاری و ایثار بدولت بود. دراینمورد درکتاب ۷و۸ (سیاست) اوشرح مفصل داده شده است.

دراندیشه تربیتی ارسطوتعلیم وتربیت جامع وآزاداهمیت زیاد داشت. ازدیدگاه او تربیت بایست شخص رابه اصلاح خویش رهنمونی کندو هیچگاه نبایدغایه حرفه ئی وپیشه وری داشته باشد.طوریکه

تربیتی او در حقیقت یک طرح فوق العاده عالی بود که به تمام افراد جامعه یک کشور زمینه تعلیم و تربیت مساعد را میخواست اما غلامان یونان که اصلاً از یونان نبودند ازین اندیشه او خارج بودند. باشندگان اصلی یونان آرزوی هیچ شغل دیگر جز خدمت بدولت را نداشتند و صرف در اوقات تفریح از کار فارغ بودند و ازین اوقات برای فعالیتهای ابتکاری استفاده میکردند.

در خصوص تعلیم و تربیت انحصاری که زاده خصائل طبقاتی و ازنگاه ارسطو بار آورنده کشمکش طبقات بود چنین میاندیشید که برای رفع چنین برخورد درآینده باید تعلیم و تربیت از شکل انحصاری بشکل عامه برگردانده شود و اطفال بی نوا و متمول در یک محل بصورت مساوی تعلیم و تربیت گیرند. باین ترتیب اندیشه ارسطو در نهایت چنان بود که آرزوهای تمام افراد جامعه بطور مساوی و عادلانه بسر آورده شود.

طرح تعلیم و تربیت جامع و آزاد ارسطو چهار آموزش اساسی را دربر میگرفت:

۱) خواندن، ۲) نوشتن، ۳) جمناستیک، ۴) موسیقی. از دیدگاه او خواندن و نوشتن بحیث دو مضمون حیاتی شخص را در پیشبرد امور زندگی بطور موفقانه کمک میکند.

جمناستیک بدن را سالم و اندام را متناسب میگرداند که بکمک این نیرو شخص میتواند دماغ را سالمانه بفعالیت اندازد، و اما راجع بموسیقی بطور واضح و روشن نمیدانست چه سودی بشخص میبخشد لاکن عقیده داشت تا جائیکه موسیقی به پیشرفت و رشد شخص کمک کرده بتواند مورد تأیید و هرگاه خارج این واقعیت بمنظور پیشه و شغل آموخته شود قابل تأیید او نبود. نه تنها این عقیده او در مورد موسیقی بلکه در مورد تعلیم و تربیت بطور کل صدق میکرد.

از دیدگاه ارسطو غایهٔ اصلی تعلیم و تربیت گرفتن مانند زندگانی رسیدن بخوشبختی و سعادت است. مراد او از کلمهٔ سعادت رشد خصائل نیک و رشد استعداد دماغی، صحت، و استفاده هوشمندانه از اوقات تفریح بود. خصائل نیک را از طریق تجربه و عادت میتوان کسب کرده و خصائل نیک بایست جزء عمل و عادت شخص گردد تا باین ترتیب شخصیتش رشد کرده شاهد خوشبختی و سعادت را در آغوش گیرد، در غیر آن صرف دانستن خواص و خصائل نیک بطور مجرد این معنی را نمیدهد که شخص تربیت گرفته است. ارسطو خودش را نمونهٔ شخصیت کامل وانمود میکرد و میگفت دیگران باید شخصیت او را پیروی نمایند زیرا حرکات و کردار او روی یکسلسله عاداتی بنا یافته بود که در آوان جوانیش پی ریزی گردیده بود.

اپیکور (۳۴۱–۲۷۰ ق.م):

در فلسفه ترهب و انزوا گرائی شهرت دارد. از دیدگاه او انسان باید در جستجوی زندگی

ساده‌وبی پیرایه باشد ،از رنج وغم دنیا بپرهیزد و بکنج امنیت و آرامی گوشه نشینی اختیار کند .
او همیش به اعتدال در همه امور تبلیغ میکرد .

انکار التذاذ از زندگی را که منسوب به اپیقور میدانند در حقیقت زادهٔ اندیشهٔ فیلسوف دیگر یونانی بنام اریستیپوس (۴۳۰ - ۳۵۵ ق .م.) بود. اندیشهٔ او دراین فلسفه آنبود که انسان باید چنان زندگی را بر گزیند که ازبیشترین عیش ولذت بهرمند گردد زیرا منظور نهائی انسان دوری از بدبختیست .

ستوییسزم (Stoicism) یافلسفه که همه پدیده‌ها را بفلاح بشر میداند. این فلسفه زادهٔ اندیشهٔ زینو (۳۴۰ - ۲۶۵ ق .م.) باشندهٔ سیتیوم بود. پیروان این فلسفه همه دارائی مادی را بیهوده و پوچ میدانستند و میگفتند بهتر ین زندگی نصیب کسیست که با کمترین چیزسازش کرده توانسته است .

در سقوط مدنیت یونان سی عوامل دست داشت که از جمله مدهای طبیعی جغرافیائی ،ظهور انفرادیت وخود سری، و ضعف حس وطنپرستی را بطور واضح ومعلوم میتوان نام برد. کو های بلند و جزایرسنگی تجزیهٔ شهرهای ایالتی گردید اهمیت اطاعت به ایالت مقد متر از اطاعت به مملکت شد، تضعیف حس وطنپرستی نیز زادهٔ روش تعلیم وتربیت آتنیان بود که دران شخصیت پرستی و فردیت بیشتر پرورش میافت ، تعلیم وتربیت آتنی فقط بواسطه خانواده اداره میشدنه بواسطهٔ دولت. بنابر همین علل تعلیم وتربیت اطفال دراطراف همان ارزشهایی دور میخورد که نزد خانواده وجمعیت اهمیت داشت، وخود پرستی نیز زادهٔ همینگونه ارزشها بود .وورزشهای یونانیان نیز حس فردیت وخود خواهی را تقویت میداد ،بطور مثال در بازیهای المپیک مسابقات فردی وجود داشت، بازیهای جمعی رواج نداشت . این در هم پاشیدگی های معنوی اسباب پرا کندگی جامعه و بالا خره سقوط مدنیت یونان را بار آورد .

ترحم

چنان خواندم دراخبار موسی علیه السلام که بدان وقت که شبانی میکرد یک شب گوسپندان را سوی حظیره می راند. وقت نماز بود و شبی تار یک و باران به امرو آمد چون نزدیک حظیره رسید بره ی بگریخت موسی علیه السلام تنگ دل شد وبراثروی بدو بد بران جمله که چون در یابدچو بش بزند، چون بگر فتش دلش بروی بسوخت وبر کنارنهاد وی راه و دست بر سروی فرود آورد وگفت: «چراگریختی و ماد ر رایله کردی ؟» (تار یخ بیهقی — ابو الفضل).

پوهاند محمد رحیم الهام

پیدایش و منشأ شعر

دانشمندان معاصر معتقدند که شعر یکی از کهنترین فعالیتهای هنری بنی آدم است. شللی شاعر و نقاد معروف انگلیس گوید:

«از آنجا که شعر کلام مخیل است و تخیل از بدو پیدایش خاصهٔ بنی آدم بوده است، بنابرآن پیدایش شعر با پیدایش انسان همزمان صورت گرفته است.» (۱) وی در جای دیگر گوید:

((آنگاه که جهان جوان بود همه گفتگو های انسانی شاعرانه بود)). (۲) کرستوفر کادول در کتاب ((خطا و صواب در شعر)) چنین نویسد: ((هر جامعه یرا که در نظر گیریم و تاریخ ابداعات هنری آنرا بررسی کنیم، شعر به حیث کهنتر ین آفریدهٔ هنری آن جامعه عرض وجود میکند.)) وی همچنان میگوید: «ممکن است جوامعی یافته شوند که شعر به شکل خاص آن و به حیث پدیدهٔ هنری علیحده و مشخص در آنها بسیار قدیمی نباشد، درآنصورت حتماً شکل های دیگرادبی یعنی نوعی یا انواعی از آثار هنری لسانی در آن جامعه یافته میشود.(۳) در چنین جوامع کتب تواریخ، آثار دینی، افسونها و جادو ها، حتی قوانین اشکال ادبی دارند. کهنترین آثار لسانی جوامع متمدن تقریباً همه و بدون استثنا ممیزات و جنبه های شعری را واجد اند، یعنی مسجع، مقفی یا موزون اند یا اینکه واجد خصوصیاتی هستند که از گفتگوهای روز مره تفاوت میدارند. این کلیه در مورد آثار لسانی جوامع یونانی، سکاندیناوی، انگلو ساکسون، رومن، هندی، چینایی، جاپانی، مصری، و مردمان ساکن در مرزوبوم آریانا ویجه (افغانستان قدیم) کاملاً صادق است.

شاید گفته شود که این آثار به مفهوم معاصر آن اشعار خالص و سره نیستند، اما اگر از یکسو

1—2 English Critical Texts, D. Jand Ernest De Chickers, Oxford University Press, 1970, PP. 225—56.

3— Illusion and Reallity in Poetry, C. Caudwell, International Publishers, New York, 1963, pp. 13-30.

تحول شعر را به شکل کنونی آن در نظر گیریم و از سوی دیگر شعر را چنانکه زبانشناسان معتقداند شکل ممتاز و عالی تر زبان عادی و روزمره (۱) بدانیم یکسره شعر اند. امتیاز وعلو این آثار نظر به گفتار عادی و روزمره در این است که ساختمان مشخص و معلوم ظاهری دارند، وزن دارند، با سجع و موازنه آراسته اند، کلمات آنها با اصوات هممخرج، قریب المخرج، مشابه، یا مماثل آغاز و پایان مییابد. کلمات آنها هجاها یا تکیه های متناظر یا متساوی دارند و حتی احیاناً قافیه دارند، یعنی به صورت عموم جنبه ها وممیزاتی را واجد اند که زبان عادی و روزمره فاقد آن هستند. وهمین خصوصیات است که چنین آثار را جنبه های مرموز، جادوانه و جاودانه یی بخشد و ما آنها را اصولاً به حیث ممیزات شعری کلام می شناسیم .

اینکه گفته میشود هنر تقلید طبیعت است و ارسطو گوید تقلید یکی از ممیزات جبلی بشر است صدق ادعای ما را ثابت میسازد. وقتی بنی آدم به سخن گفتن آغاز کرد معلوم است که از تقلید و تخیل، که ارکان اساسی شعر را تشکیل میدهند و هر دو از خواص طبیعی انسان اند ، استفاده کرد و بعید نیست که نخستین مصنوع هنری وی با استفاده از این دوورد یعنی نظری به شکل شعر عرض وجود کرده باشد .

هر جامعه یی را که در نظر گیریم چیستانها، ضرب المثلها، کلمات قصار و افسانه هایی دارد که در طی اعصار و قرون سینه به سینه حفظ شده و از نسلی به نسل مابعد به ارث مانده است. همهٔ این مثلا هر اسانی کـــه بـــد و ن شبهه بـسیا ر قـــد یـمی هـــستند اکثر خصوصیتهای شعری را واجد اند: بعضی به شکل مصرعهای موزون وابیات موزون ومقفی وترانه های خیلی ساده هستند، دربعضی دیگر مانند افسانه ها، جابه جا مصرعها، ابیات وترانه هایی وجود دارد که عالیترین اشکال ادبی و شعری را متجلی میسازند.

ما یک افسانه فولکوری افغانی داریم که دران پدری به اثر تحریک زن خود پسر خودرا که مادرش مرده است میکشد. خواهر این پسر استخوانهای برادر خود را در خریطه یی میاندازد و بر شاخ درختی میآویزد. این استخوانها به شکل بلبلی مبدل میگردد که درهر کوی وبرزن ودرهر باغ و بوستان چنین ترانه میخواند:

من بلبل سرگشته ـ از کوه وکمر گشته
پدرک مره کشته

1— Language, Leonard Bloomfield, Henry Holt and Company, 1933, p. 22.

ما بیدرك مره خورده

جان خوارك دلسو ختیم

هد کهای مره چینده

بر شاخ درخت بسته

آخر شدیم یك بلبل

پر پر، پر پر، پر... !

زو بسنده در کودکی این افسانه رابیاد داشت وترانهٔ آن را سایر کودکان زمزمه میکردند. جمشید بهنام در رسالهٔ ادبیات تطبیقی مینویسد.

«همه کودکان ایرانی در شهرها و روستاها این ترانه را زمزمه میکنند:

منم منم بلبل سرگشته

از کوه و کمر برگشته

پدر نا مرد مرا کشته

مادر نا بکار مراخورده

خواهر دلسوز

استخوانهای مرا با هفت گلاب شسته

زیر درخت گل چال کرده

منم شدم یه بلبل،

پر.. پر... پر... ! ...

«و چقدر متعجب می شویم که همین ترانهٔ خود سانی را از زبان گوته درنما یشنامهٔ فاوست میشنویم ویك تحقیق دقیقتر نشان میدهد که در زبانهای آلمانی، ایرلندی، فرانسوی، انگلیسی عین ترانهٔ بالا موجود است. (رجوع شود بکتاب برادران گریم) واگر باز هم در مطالعهٔ خود پیش برویم به افسانه یی از میتولوژی یونان میرسیم که مطابق آن: چون دختر Zethos میخواست بچه های Neobe را بکشد زن Amphion اشتباها دختر خود را کشت واز کرده پشیمان شد و سپس.. . آن دختر را بصورت بلبل درآوردند.» (۱)

وجود این ترانه در زبان دری وفارسی وتمام زبانهایی که جمشید بهنام ذکر کرده است میرساند که این شعر به حدی قدیمی است که از دوران زندگی با همی آریا یها که طبق نظریه یی در

۱- ادبیات تطبیقی، جمشید بهنام، چاپ مطالعهٔ مسعود سعد، ۱۳۴۲، ص ص ۱۲ - ۱۳.

سواحل جیحون کسیحون سبز بسته اندو از آنجا به بلاد مختلف گیتی مهاجرت کرده الدو منشا میگرد.
شا ید این شعر در نخستین زبان اندوارو پا یی سا خته شده بود که تا کنون بعد از هزاران سال
در زبانهای معاصر منشعب ازان زبان کهن هنوز هم، ورد زبان کودکان است .

شعر در آغاز ودراکثر جوامع بانوعی موسیقی همراه بود. جورج تامسن وکرستوفر کادول
هر دو در آثار خویش (۱) اشاره میکنند که یونانیان باستان موسیقی خالص نداشتند ، بلکه آهنگهای
موسیقی را برای اشعارو ترانه ها میساختند. در کشور خود ما افغانستان تا کنون موسیقی خالص
انکشاف نیافته است. تقریبا تما م آهنگهای موسیقی د رحقیقت شعر هایی هستند که توسط آلات
موسیقی و حنجرهٔ آواز خوان سروده زمزمه میشوند. شاید امیرخسرو بلخی باتوجه به همین حقیقت
در قطعه یی که اهمیت شعر و موسیقی را مقایسه میکند موسیقی را زیورشعر میداندو میگوید :

مطربی میگفت با خسرو که ای گنج سخن
علم موسیقی ز علم شعر نیکو تـــر بـــو د

زآ نکه آن علمیست کز دقت نیا ید در قلم
لیک این علمیست کاندر کاغذ و دفتر بود

پاسخش دادم که من در هردو معنی کاملم
هر دو راسنجیده بر وزنی که آن در خور بود

نظم را کر دم سه دفتر ور به تحریر آمدی
علم موسیقی سه د فتر بو دی ار باور بو د

فرق گویم من میان هر دو معقول و د رست
تا دهد انصاف آن کاز هرد و د انشور بو د

نظم را علمی تصور کن بنفس خو د تما م
کاونه محتاج اصول و صوت خنیا گر بـــو د

گر کند مطرب بسی هان هان وهون هون در سرود
چون سخن نبو د همه بی معنـــی وابتر بـــو د

نایزن را بین که صو تی دارد و گفتار نـــی
لاجرم در قول ، محتاج کس د یگر بو د

پس در این معنی ضرورت صاحب صوت و سماع
از برای شعر محتاج سخن پرور بود

نظم را حاصل عروسی دان و نغمه زیورش
نیست عیبی گر عروس خوب بی زیور بود

در قطعه یی که نقل کرد یم امیرخسرو که در شعر و موسیقی هردو دستی قوی و طبعی بلند داشت و بگفته خودش در هردو معنی کامل بود «هان هان و هون هون سطرب را درسرود» بدون شعر «بی معنی و ابتر» میخواند وچنانکه قبلا گفتیم نغمه ، یعنی موسیقی را زیور عروس شعر میداند وبدینصورت موسیقی را با شعر همراه و همگاه میپندارد .

اچ. جی. ولز در کتاب «طرح تاریخ » درباب انکشاف قوهٔ تکلم در انسان گوید که زبان انسان بدوی چنان با حرکات و اشارات جوارح جسمانی توام بود که میتوان گفت «بهجای اینکه انسان بدوی گپ بزند میرقصید.» هرگاه اقوال کادول وتامسن وولز را پهلوی هم بگذاریم چنین نتیجه میتوانیم گرفت که انسانان بدوی به هنگام سخن گفتن هرسه هنر عمدهٔ شعر ، موسیقی و رقص را همزمان بکار میبردند .

در آغاز این مبحث گفته ایم که شعر یك اسلوب خاص زبان است . پس لازم است برای تحقیق در مبدأ شعر نه تحقیق درمبدا زبان دست بازیم و دست یا زیدن به تحقیق درمبدأ زبان مستلزم کاوش راجع به مبدأ خود انسان است .

هرچند دانش امروزی به یقین نمیتواند مبدا انسان راتشخیص وتثبیت نماید ، اما یك نکته چنانکه سعدی گوید یقینی است که « بـه نطـق آدمـی بهتـر اسـت از دواب » .

درپهلوی این ممیزه بنی آدم خاصیت افزارسازی دارد وهمین دوخصوصیت نطق وافزارسازی بشررا از سایرحیوانات امتیازمی بخشد . دانشمندان انسانشناسی معتقد اند که بنی آدم دربدوحال در جنگلها معزیست . زنده گی متمادی درجنگل آدمی را قادر ساخت تا از دوپای پیشین خود به حیث دستها استفاده کند سرانجام چنان تغییرات درحیات انسانی بوجود آمد که منتج به راه رفتن وایستادن وی گردید ووظیفه پاها ودست ها از یکدیگر جدا شد . سرانگشتان انسان را قدرتی پدید آمد که اشیای مادی را چنان که خودخواهد شکل دهد وبدینصورت افزارهای ساخته دست انسان به وجود آمد . انسان به جای آنکه بااستفاده ازآنچه از طبیعت به وی ارزانی شده بود قانع باشد، به کندن زمین آغاز کرد، دران کاشت، آبیاریش کرد، ازان بهره گرفت، آن را میده کرد واز ان نان پخت. ازافزارهای ساخته خویش در رام کردن طبیعت کار گرفت. درضمن مبارزه درراه رام کردن طبیعت آگاه شد که حادثات چسان واقع

میشوندو چگونه میتوان حادثات را پدید آورده. انسان سرانجام مستشعر گردید که وجود قوانین طبیعی امری ضروریست و باید خصوصیات این قوانین را برای وصول به مقصود خویش به کار انداخت. اما در مواردیکه از ضرورت آفاقی قوانین طبیعی نا آگاه ماند پنداشت که جهان را حول خود را بابکار انداختن اراده خویش تغییر توان داد. و بدینصورت جادو بمیان آمد. جادو وشعبده یا سحر به گونه گون صورت تعریف شده است. احسان طبری در رساله یی به نام «برخی بررسیها درباره جهان بینی ها و جنبشهای اجتماعی در ایران» طبع سال ۱۳۴۸ صفحه ۲۸ گوید: «جادو اعمال، آداب و تشریفات و مقرراتیست که هدف آنها آن است که بر پایه باور به وجود یک جهان سری و نا مشهود ماوراء طبیعی ونیرومند تر از طبیعت مشهود در واقعیت تاثیر کند و در جهان واقعی طبق میل جادوگر یا جادو پرست تغییرات مطلوب بوجود آورد. از جهت علمی جادو را به نوع جادوی تعرضی یا سیاه یا مضر (Prothreptique) وجادوی پیشگیری یا تدافعی یا سفید و یا مفید (Prophylactique) تقسیم میکنند. هدف از جادوی تعرضی زیان زدن به دیگری و هدف از جادوی تدافعی حفظ خود در قبال زیان دیگری است. موافق تقسیم دیگر جادو میتواند عملی انفرادی، گروهی یا جمعی باشد مثلا کسی افسون میخواند وبر خود میدمد تا در فلان کار موفق شود. این یک جادوی انفرادی است ووقتی مثلا گروهی از بومیان آسترالیا پیش ازرفتن بشکار و به قصد طلسم کردن صید خود دست به رقصهای ویژه میزنند، این یک جادوی گروهی است. جادو به لفظی وعملی نیز تقسیم میشود.

«از قدیم الایام تا کنون مسایل جادویی بصورت علومی تنظیم شده مانند: علم اسطرلاب ونجوم (استرولوژی که غیر از استرونومی یعنی ستاره شناسی است) علم اعداد (Numérologie)، علم حروف ونقاط، علم اسماء، جفر، رمل، سیمیا، کیمیا، حساب، جمل کفبینی (Chyromancie) وسیماشناسی (فیزیونومی) و تفاءل و تطیر و تعبیر خواب و علم طلسمات وغیره، وغیره.»

کار تولیدی در بدو حال گروهی بود. درچنین حالت، بکار بردن افزارها وضع تازه یی در مفاهمه بوجود آورد. بانگهای جانوران از نظر تنوع ووسعت بسیار محدود است ولی صداهای انسانی شمرده تر گردید و به حیث وسیله منظم ساختن وهم آهنگ گردانیدن حرکات گروه کارگران به شکل ماهرانه ومنتظم بر کشیده شد. وبدینصورت با پدید آمدن افزارزبان پدید آمد.

کارگران بصورت دسته جمعی کار میکردند وباهر حرکت دست یا پاو هر ضربه چوب یا سنگ بطور دسته جمعی آوازی بر میکشیدند و زبان به این صورت به حیث یک جزء تخنیک واقعی بهره برداری به کار رفت. باانکشاف مهارتهای انسانی همراهی صداها با جنبشها به هنگام کار لزوم فیزیکی نداشت. کارگران قادر به کار انفرادی شدند ولی وسیلهٔ دسته جمعی کار به شکل تمرینی که قبل از شروع

کار اجرا میگردید برجای ماند وسرانجام این جنبشها وایما های دسته جمعی وهماهنگ که بازی توأم با خود کار صورت میگرفت به شکل هنر تقلیدی رقص عمومیت حاصل کرد که در بین قبایل بدوی تا روزگار ما باقی مانده است.

ودر ضمن گپ زدن نیز انکشاف یافت. اجرای این عملیه که در بدوحال به حیث یک رهنما با استعمال افزار کار همراه بود به زبان، به مفهومیکه امروز از آن ملحوظ است یعنی یک افزار کاملا دقیق و کاملا شعوری تفاهم بین افراد - مبدل شد. زبان هنوز هم با رقص تقلیدی به حیث بخش گفتاری به کار میرفت وهمدرین نقطه وظیفهٔ جادو یی خود را احراز کرد. به همین جهت در هر زبانی دونوع اسلوب گپ زدن موجود است: یکی گپ زدن عموم یا وسیلهٔ عادی و روز مرهٔ مفاهمه بین افراد ودیگر گپ زدن شاعرانه یاچنان وسیلهٔ مفاهمه که جدی تر، شایستهٔ اجرای دسته جمعی مراسم نیایش، خیال انگیز، موزون وجادوانه میباشد.

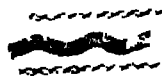
اگر این توضیح درست باشد به این معنی است که زبان شعر بدوی تر از زبان عموم است زیرا خصوصیات عروضی، موسیقیت وخیال انگیزی را که از خصوصیات طبیعی زبان بد و یست بیشتر حفظ نموده است.

توضیح پیدایش شعر به نحوی که بیان شد متکی بر طرز بینشی خاص ودر عین حال به حیث فرضیه ییست که اثبات آن بحثهای جدی، جالب ومفصل را ایجاب میکند. مقصود ما از بازگویی این فرضیه این است که بدانیم تکامل شعر از صورت گفتا ری وبدوی به صورت نگارشی ومدنی آن از شکل خاص آنچه که ما زبان رفیع یا غیر عادی نامیده ایم صورت گرفته است. - تغیر پذیری واختصاص زبان توأم با تکامل مدنیت یک جامعه با سا یر عناصر مدنیت همان جامعه هما هنگ است. انکشاف مدنیت مشتمل بر تغیر متداوم تقسیم کار است وآن خود علت اختلاط مجاری اقتصاد اجتماعی میباشد. همچنانکه جسم انسان بخاطر اختصاصی اجزا ای آن برای اجرای امور مشخص توسط سیستم اعصاب توحید میشود واین اتحاد وپیوستگی اجزا باعث ادامهٔ زندگی هر جزء میگردد، به همین صورت زیر بنای تولیدی جامعه در اثنای کسب اتحاد منشعب گردیده میرود. این امر در هر مدنیتی بمشاهده میرسد که در آن زیر بنای اقتصادی منکشف ومتداخل میگردد. تمام رو بنا های فرهنگی آن به عین صورت انکشاف وتداخل حاصل میکند. شعر نیز در یک حالت بسیط اقتصاد قبیلوی با تحول و انشعاب آن قبیله به سوی فرهنگ غنی ومعاصر به فعالیتی مبدل میگردد که در پهلوی داستان، تاریخ و نمایشنامه وجود

میدارد . این گونه تحول نه تنها باعث وضوح معنای شعر میگردد ، بلکه اگر مسیر تدریجی تحول آن را تعقیب کنیم مقام تمام هنر ها وعلوم را در حیات انسانی آشکار می سازد . توام بانکشاف جامعهٔ انسانی هنر نیز مطابق به جامعه انکشاف میکند ودر عین حال بیانگرو نما یشگر واضح وروشن مشخصات فرد، جامعه وفرهنگیکه امکانات چنان انکشافی را مسیر گردانیده است، میباشد.

اما سؤال در این است که معاییر قضاوت در مورد انکشاف یك جامعه به نسبت جامعهٔ دیگر کدام است؟ آیا این انکشاف زادهٔ استحالهٔ بیولوژیکی است ؟ فشر در پاسخ این سوال چنین اظهار عقیده کند که انکشاف یك جامعه زادهٔ انطباق بیولوژیکی آن است. به این معنی که تعداد نفوس یك جامعه به مصرف محیط آن جامعه از دیاد می پذیرد . وازدیاد نفوس یك جامعه به سطح اقتصادی تولیدات آن ارتباط دارد . به هراندازه یی که سطح تولید یك جامعه بلند تر باشد به همان پیمانه انسان بر محیط خود غلبه حاصل میکند.

در سطح اقتصادی تولید جوامع، در مراحل مختلف، انکشاف مساویانه صورت نمیگیرد وبدین صورت معاییر بیولوژیکی در جوامع انسانی اهمیت خود را در انکشاف فرهنگ از دست میدهد . تحول غیربیولوژیکی (فرهنگی) انسان که برساختمان نسبتاً غیر متحول بیولوژیکی وی، درمراحل تاریخی، تحمیل گردیده است. موضوع تاریخ ادبیات یك جامعه را تشکیل میدهد . این تحول به علتی غیر بیولوژیکی است که ذاتاً اقتصادی میباشد وخود ، داستان مبارزهٔ انسان را باطبیعت بیان میکند. داستان غلبهٔ متزاید انسان را برطبیعت و برخود انسان که البته ناشی از انکشاف خصوصیات جبلی آدمی زاده نیست ، بلکه زادهٔ نظامهای تولیدی، به شمول افزار ها، تخنیك بکاربردن افزارها، زبان ، نظامهای اجتماعی، منازل ودیگر ساختمانهای خارجی منقول و روابط میباشد. بنا براین فرهنگ از تولید اقتصادی یا شعر از نظام اجتماعی جدا ساخته نمیشود. فرهنگ وتولید اقتصادی ونیز شعرونظام اجتماعی باهم یکجاو درمقابل مشخصات عادی بیولوژیکی انسان قرار دارند. بنابراین شعر کدام پدیدهٔ نژادی، ملی یا بیولوژیکی نیست، بلکه یك پدیدهٔ روحی واجتماعیست.

دکتور اسدالله حبیب

ادبیات معاصر دری

بررسی ها، نظریات و پیشنهادها

-۲-

دورهٔ بیدل گرایی یا عصر بیدل

از نیمهٔ قرن ۱۸ تا نیمهٔ قرن ۱۹

از نیمهٔ قرن ۱۸ با تاسیس دولت مرکزی ابدالی و توجه امرای آن خانواده به شعر و هنر، باز کاخها مرکز تجمع شعرا و هنرمندان گردید. در عهد حکومت ابدالی زبان دری زبان رسمی دربار بود واکثر پادشاهان و رجال دولتی قبیله ابدالی بزبان دری شعر میگفتند وبه شعر دری علاقمند بودند وبا تشویق شعرا پاسداری شایسته یی از ادبیات وشعر دری کردند. تیمورشاه، شاه شجاع، شهزاده نادر، شهزاده عبدالرزاق، عبدالله خان دیوان بیگی وکیل الدوله همه در شعر دری شهرتی ومقامی داشتند.

توجه شعرای افغانستان به «سبک هندی» درسراسر قرن هفده ونیمهٔ اول قرن هجده در این دوره جهت معینی یافت وبدور محور واحدی متمرکز گردید. در دربار تیمورشاه درانی حلقه ادبی تشکیل شد که از اعضای آن خودشاه، میرهوتک افغان، لعل محمد عاجز طبیب ومیرزا قلندر بودند. فضای این حلقهٔ ادبی با مشاعره های به طرز میرزا عبد القادر بیدل (۱۷۲۱—۱۶۴۴م) که در «سبک هندی» مقام ومکتب خاصی دارد گرم می شد.

توجه به مکتب بیدل ارمغانی بود که توسط شعرای ما که درهند یا آسیای میانه سفر کرده بودند به افغانستان آورده شد وبیدل که درآنوقت هرسال سالگرد وفاتش را شعرای شاه جهان آباد با تجمع برمزارش وخواندن اشعارش برگزار می کردند (۱) وآوازه سخنش آسیای میانه وافغانستان را مسخر

---

۱) غلام همدانی «مصحفی» عقد ثریا .

کرده‌بود ازواقف و هاتف وطالب آملی و کلیم وفیضی جلوتر افتاد وسخنوران افغانستان را بدنبال کشید. بیدل گرایی (درسایه برج وباروی دربار) رویید و تادورترین گوشه های مملکت ریشه دواند.

مهمشاهان درانی ازنظر سیاسی پرحادثه وناآرام بود وبار جنگ ها بدوش رعیت سنگینی می کرد و به نوبت خود آتش شورش ها وزدو خورد ها ی تازه وتازه ترر ا می افروخت .

دراین دوره مالیات به اجاره داده می شد وچون دراثر جنگ ها اقتصادزراعتی پامال می شد مردم تقاضای عظیم دولت را درباب مالیات پاسخ گفته نمی توانستند وستاجران انامی توانستند زر خزانه دولت را برسانند . چنانچه مورخ وطن آقای عزیزالدین وکیلی فوفلزائی در کتاب تیمور شاه درانی در ضمن واقعات زمان تیمورشاه می نویسد: «اعلیحضرت تیمورشاه نظر به پرا گندگی او ضاع وعدم دارائی فرمانی به اسم شیخ عبداللطیف خان که درآغاز سلطنت موصوف حیثیت وزیر مالیه را داشت صادر نمود ومتن فرمان اینکه ازعمال مستاجران زرسرکار راحصول نموده وبزود ترین فرصت تحویل خزانهٔ شاهی نماید » (۱)

شیخ عبداللطیف تمام مستاجران حاضر کابل را آگاه ساخت وازجمله بدنبال کاکاعبدالخالق سدوزایی که مستاجر شکار پور ومبلغ شش لک روپیه با قی ده بود کسان خود رافرستاد. عبدالخالق خان برادر خود را به شکار پور روان کرد اما هنوز زر نرسیده بود که عبداللطیف با فرستادن مکرر محصلان او را به ستوه آورد. وی ناچار باچند نفر از ملا زمینش شباشب به سوی قند هار گریخت که سخن به قیام کا کا عبدالخا لق وشورش قندهار ویورش به سوی پایتخت کشید . بدینصورت هنوز که وضع اقتصادی جامعه متشنج بود وصوفیگری و«سبک هندی» در میان شعر ای افغانستان رواج زیاد داشت ، تصوف پردامنه و به کمال رسیدهٔ بید ل که در محیط هند با ر نگ های بد ر فتنی شیوه تفکر وزیست هندی رنگین شده بود ، با زبان خاص بیدل یعنی زبانی آراسته با رمزو کنایه وصنایع لفظی ودرسطحی عا لی برای ا دیبان شعرای ما د لنشین بود و مطلوب . چون عر فان بیدل وغزل های صوفیانه و با همان شکل اداء منحصر به فرد ودر اوج تمام ارزش های هنر در بار را داشت، نه تنها در عر صهٔ صد سا ل یعنی از نیمهٔ قرن ۱۸ تا نیمهٔ قرن ۱۹ طبقا ت ها کمه افغا نستان به پخش و گسترش آ ن تلاش ور ز ید ند بلکه در دوره های بعدی نیز گاهی در ز مان تسلط ادبیات مترقی ومردمی در پهلو ی آن به ز ند گی اد امه د اده است وگا هی غلبه یا فته بر تاج سنت گرا یی وتقلید وعنعنه پرستی مسلط بر ادبیات در خشیده است و تا امروز طرفدا رانی د ر میان شعرای افغا نستان داشته است .

---

۱) عزیزالدین وکیلی فوفلز ایی، تیمورشاه درانی، کابل ۱۳۳۳، ص ۶۳ .

شایستهٔ یاد آوریست که تا امروز بیشتر شعر صوفیانه وعقاید عرفانی بیدل را شعرای ما آموخته وبه آن دلبسته اند وازآن در کار شاعری اثر پذیرفته اند وبا بیشتر در دوره های مختلف تاریخ ادبیات افغانستان پیروی از بیدل وگرایش به شیوهٔ شاعری او چون نوعی سنت‌گرایی و تقلید وبرخوردی بیمارگونه‌به شعر وادبیات ظهور کرده است وتنهااستادانی مانند عبدالعلی مستغنی در دورهٔ «ادب فنی» وقاری عبدالله ملک الشعرا در دورهٔ «شعر سبک جدید» که ذکرش خواهد آمد به تعهد بیدل دربرابر اجتماع واندیشه‌های مترقی او متوجه گردیده وجوه واقعگرایانهٔ شعر بیدل را و پیشروی های او را در استعمال زبان و شیوه های توصیف و تجسم ستارهٔ راهنما قرار داده‌اند. درین مبحث مراد ما از مکتب بیدل همان یک جهت از مکتب هنری او ومقصود ازبیدل گرایی‌توجه‌به عرفان‌بیدل وتقلید از غزلهای صوفیانهٔ او میباشد.

از چهره های تابناک شعر در عهد تیمورشاه یکی میر هوتک افغان است پسر محمد زمان خان که در عهد احمد شاه بابا تولد یافته است. وی مصاحب ومشاور تیمورشاه درسفروحضر بود. در شعر از بیدل پیروی میکرد ودراین سبک سرآمدروزگار بود. از قصیده ونامه ها یکه دوست وشاعر معاصرش عاجز کابلی در زمان اقامت او در بلخ برایش فرستاده‌است برمی‌آید که عده یی از معاصران همیشه در منزل افغان با عاجز جمع می شده اندو «بیدل خوانی» می کرده اند. توجه میر هوتک افغان به شعر بیدل به آن پیمانه بود که اکثر مضامین اشعار بیدل در سخن او راه یافته است مثلا موضوع این بیت بیدل:

زسودای چشم تو تا کام گیرم دو عالم فروشم دو با دام گیرم

درین بیت میر هوتک دیده میشود:

گر به سودای دوچشم تو بود دسترسم دو جهان گیرم و قربان دو بادام کنم

سال تولد وفوت میر هوتک را نمیدانیم اما اینقدر معلوم است که دیوان اشعار خود را در سال ۱۲۰۳ هجری قمری (مطابق ۸۹-۱۷۸۸ میلادی) تمام کرده است. (۱)

---

(۱) برای کسب اطلاع بیشتردربارهٔ میرهوتک افغان رجوع شود به: مقالهٔ عاجز افغان یا افغان عاجز نوشته حافظ نورمحمد کهگدای، مجلهٔ کابل سال ۱۳۱۳ ویادی از رفتگان، تألیف خسته، دولتی مطبعه، کابل، ۱۳۴۳ ومقالهٔ‌آقای عبدالحی حبیبی: دیوان‌اشعاراعلیحضرت تیمورشاه، مجلهٔ کابل، سال سوم، شمارهٔ ۸ و لسان التواریخ، عبدالمحمد مؤدب السلطان جلد هفتم وتیمورشاه درانی تألیف عزیز الدین وکیلی (بخش تذکرهٔ شعرای دور تیمورشاه) ومقاله خسته زیر عنوان «افغان» در مجلهٔ عرفان، شمارهٔ ۸، سال ۲، عقرب ۱۳۳۰، وتذکرهٔ‌روز روشن ومقاله آقای سرور گویا زیر عنوان «دیوان‌میر هوتک‌افغان» درمجلهٔ کابل، شمارهٔ دهم، سال سوم.

میرزا لعل محمد عاجز یکی دیگر از شعراوطبیب دربار تیمور شاه است که ازشاه به تاریخ ۱۲ ربیع الاول سال ۱۱۹۲ عبدالشافی خان لقب یافت .وی تاسال ۱۲۲۱ هجری قمری زنده بود و به کمال پیری رسیده است ، چنانکه خود گوید :

خم شد قدم از حسرت ایام جوانی * این بار سبک مایه‌چه‌مقدار گران بود.

تاریخ تولد و فوتش در دست نیست . عاجز اکثر غزلهای بیدل را تخمیس کرده وخودنیز به شیوهٔ بیدل غزلها سرود وازشعرای «سبک هندی» به‌شوکت نیزتوجه‌داشت.
عاجز ومیر هوتک افغان ومیرزا قلندر دوستان صمیمی وهم‌عقیده بودند و نه تنها از شیوهٔ شاعری بیدل پیروی میکردند بل که‌به وی ارادت میورزیدندوچون پیرو پیشوای معنوی به بیدل مینگریستند.

در سنه ۱۲۰۳ که شاه مراد بیک حاکم بخارا به مرز های شمالی افغانستان رخنه کرد تیمورشاه سوی بلخ شتافت ومیرهوتک ومیرزاقلندر رانیزباخود بردوعاجز درکابل‌ماند؛ وی درقصیده ۲۶ بیتی خودبیاد آن‌دودوست گرامی چنین می‌نویسد:

اول فصل ربیع و آخر ماه صیام
بود کز نیرنگ کاری های دهر بی مدار
بر من عاجز بلایی شد محیط از چار سو
در بر رویم بسته بوداز شش جهت راه فرار
داشتم از جمله یاران دو یار مهربان
چون دوچشم خود عزیز وخورده‌بین ونیک کار
آن‌دوتن همچون دولب سرپوش حرف وصوت من
من از ایشان چون سخن مشهور هرشهرودیار
آن یکی ازبی نظیری شوکت وقت سخن
وان یکی ازطبع سالم صائب این روزگار
آن یکی میرهوتک درشاعری افغان لقب
وان یکی میرزا قلندر باغ معنی رابهار .. (۱)

---

(۱) مفصل شرح حال عاجز رادرتاریخ ادبیات افغانستان برای صنوف ۱۲ لیسهٔ ها ، تالیف آقای محمدحیدر ژوبل ، کابل ، ۱۳۳۰ ، ص ۳۲۳ وعاجزافغان وافغان عاجز ویادی ازرفتگان و تیمورشاه درانی که درمورد شرح حال میرهوتک اشاره کردیم می‌توان جستجو کرد .

میر هوتک افغان نیز در اشعارش از دوستی خود با عاجز یاد کرده است، مثلاً در این غزل:

من و عاجز سبب عرض تمنای همیم   محفل افروز هم و انجمن آرای همیم . .

میرزا قلندر که آرامگاهش امروز در پروان پنجشیر به بابا قلندر معروف است فرزند شاهین داداست که در پروان در خانوادهٔ متدینی تولد یافت.

علوم متداول را در پنجشیر و قطغن فراگرفت و در شاعری به شهرت رسید و در سلک مصاحبین تیمورشاه درآمد. (۱)

بیدلگرایی در عهد فرزندان تیمورشاه نیز ادامه یافت. شاه شجاع در شعر از پیروان بیدل بود. در دیوان او اکثر غزلها به اقتفای بیدل سروده شده است، مثلاً این غزل:

دارم دلی چون غنچه تنگ از عشق جانان در بغل

مجروح و غرق بحر خون از زخم هجران در بغل (۲)

و این وزن و قافیه و ردیف را بیدل سخت پسند یده و غزلهای زیبا و استادانه در آن قالب سروده است با این مطالع:

ای از خرامت نقش پا خورشید تا با ن در بغل

از شوخی گرد هست عالم گستان در بغل (۳)

عمریست چون گل میروم زین باغ حرمان در بغل

از رنگ دامن بر کمر از بو گریبان در بغل (۴)

محو جنون سا کنم شور بیابان در بغل

چون چشم خوبان خفته ام نازغزالان در بغل (۵)

می آید از دشت جنون گردم بیابان در بغل

توفان وحشت در قدم فوج غزالان در بغل (۶)

و شهزاده عبدالرزاق پسر زمانشاه نیز در غزل پیرو بیدل است، مثلاً این غزل او:

---

۱) جهت مزید معلومات رجوع شود به مقالهٔ محمد هاشم انتظار، شرح حال ملا قلندر، مجلهٔ آریانا، شمارهٔ اول سال ۱۳

۲) شاه شجاع، دیوان، مطبع اسلامیهٔ لاهور، ص ۱۸۲

۳) بیدل، کلیات، جلد اول (غزلیات)، پوهنی مطبعه، ۱۳۴۱، ص ۸۰۷

۴) همانجا، ص ۸۱۶   ۵) همانجا، ص ۸۱۸

۶) همانجا، ص ۸۱۸ و به همین وزن و قافیه و ردیف غزلهایی از مجذی خراسانی وقدسی نیز داریم و شاید از شعرایی دیگر هم دیده شده باشد.

بلی دام برو چون مه ولی چشمان مستستش	دو افعی حلقه ها بر بسته و بر گل نشستستش

به پیروی ازاین غزل بیدل سروده شده است:

من آن لغته بالایی که عالم زیر دستستش	اگر چرخست خاکستش و گر طوبیست پستستش

دربار یان شاعر وشعرای در باری بیدلگرایی را تا اواسط قرن ۱۹ بصورت تمایل ادبی مسلط بر قلمرو ادبیات دامن زدند.

سردار علم خان علم پسر ارشد سردار عبدالله خان دیوان بیگی عهد احمدشا بابا ووکیل الدوله تیمور شاه در شعر دری پیرو بیدل بود، چنانکه خودش در غزلی چنین اشاره به موضوع دارد:

کن علم را د رسخن سا زی به شهرقند ها ر

پیرو صاحبدلی چون حضرت بیدل مرا (۲)

سردار مهردل مشرقی متولد در ۱۲۱۲ ه.ق. (مطابق ۹۸ – ۱۷۹۷) و متوفی در ۱۲۷۱ ه.ق.(مطابق ۵۵ – ۱۸۵۴ م) در قندهار محافل بیدلخوانی دائر میکرد و شعرارا به پیروی از بیدل تشویق مینمود وخودش به روش بیدل شعر می گفت (۳)

سردار غلام محمد طرزی که در سال ۱۲۴۵ ه.ق. (مطابق ۳۰ – ۱۸۲۹ م) در شهر قندهار تولد شده ودر سال ۱۳۱۸ ه.ق (مطابق ۱۹۰۱ – ۱۹۰۰ م) دردمشق وفات یافته است بیشتر به تقلید از قدماشعر می گفت و بخصوص پیرو بیدل بود و بعد از او پسرش محمدامین عندلیب متولد در ۱۲۷۱ ه.ق.(مطابق ۵۵ – ۱۸۵۴ م) از طرفدار ان جدی شعر بیدل بود.

وی در ثنای بیدل و شعرش گفته است:	ز بیان چو هر شمشیر زهر آلود میباشد

رگ نبض لرزه و بیم است مردطبع بیدل را

و بر افتدای بیدل جای دیگر چنین تاکید میکند:

پیرو بیدل به گلزار سخن شو عندلیب

مرشد صاحبدلان واهل معنی بیدل است (۴)

بیدلگرایی محدود بدر بار نماند. شعرای زیادی در گوشه های مختلف افغانستان به آن پیوستند و

---

۱) بیدل همان اثر، ص ۷۷۲

۲) عزیز الدین وکیلی، همان اثر ص ۲۱۹ و ۲۲۰

۳) خسته، یادی از رفتگان، ص ۱۰۸

۴) محمد سرور گویا، آثار نزدیکان مجلهٔ کابل شماره ۱۱ سال ۴

شعر بیدل در اکثر حلقه های ادبی راهش را باز کرد. میرزا عبدالواسع طبیب پسر میرزا لعل محمد عاجز نیز از پیروان بیدل بودو میر مجتبی الفت کابلی فرزندمیر مرتضی کابلی که درسال ۱۲۲۴ ه. ق. تولد یافته و درسال ۱۲۹۸ ه. ق. وفات کرده دیوان خود را درسال ۱۲۴۹ تمام نموده که درآن اشعار زیادی به پیروی بیدل دارد.(۱) میر غلام شاه ذوقی دروازی متولی درسال ۱۲۵۲ ه. ق(مطابق ۳۷-۱۸۳۶)از پیروان بیدل وصائب بود(۲)وعبدالواحد صریر که درسال ۱۲۲۳ ه.ق.(مطابق ۹-۱۸۰۸ م) درخرم سمنگان تولد یافت فرزند عبدالشکور خرمی بود و در شعر از بیدل پیروی می کرد و هستی در نامه یکه ازاو مانده است تاثیر سبک نثر بیدل بوضاحت دیده میشود (۳)

نصرالدین وارث شبرغانی که شاعری متصوف بود در شعر سبک بیدل را می پسندید (۴) و میرمحمد غوث کامل متولی در ۱۳۳۶ ه.ق. که درفقه وحدیث وتفسیر استاد مسلم عصر بود به تقلید بیدل شعر می گفت وبه حافظ وصائب نیز علاقه داشت .

در دورهٔ بیدلگرایی تقلید از شیوهٔ سخنپردازی بیدل تنها سودی که به شعر دری آورد همانا تشجیع شعرا بود به استعمال ترکیب ها وعبارات تازه مخصوصا به روش بیدل درهمان محدودهٔ موضوعات عشق و فناشدن وپشت پازدن به هستی مادی وغیره که ازنظر محتوی وارزش های زیبایی شناسی به تکامل شعرو به غنای بیشتر آن کمکی نتوانست بکند .

در این دوره مانندهر دورهٔ ادبی دیگر پیرو جریان عام ومسلط شعرایی قرار داشتند که بیشتر به تقاضا های اجتماعی می پرداختند وموضوعات شعر خودرا از زندگی خودوجامعه انتخاب میکردند. سر دسته اینگونه سخنوران که تعدادشان نهایت اندك است، عایشه شاعرهٔ نام آور افغانستان است. عایشه که هرچند خود وابسته به دودمان سلطنتی بود در برخی ازغزلها یش که بروزن و قافیه بعضی غزلهای معروف حافظ سروده شده است بیداد اجتماعی وخودسری امراو مردم فریبی ها را به باد انتقاد گرفت و در بخش عمدهٔ دیوان به مناسبت کشته شدن فرزند جوانش فیض طلب درنبرد کشمیر با سوگنامه های دردناکی بزبان ساده درپیکار با سیاهکاریهای قدرتمندان برآمدو تصاویرد رخشانی از جامعه وزندگی مردم ودربار بدست داد .

---

۱)آریانا دائرة المعارف، افغانستان، کابل، ۱۳۰۰ ه.ش، ص ۳۲۴

۲)خسته، همان اثر

(۳) خسته همان اثر، ص ۵۴ .

(۴) آریانا دائرة المعارف افغانستان، ص ۳۲۰

یکی دیگراز خصوصیات دورهٔ بیدلگرایی رجوع شعراوهنرمندان است از کشو رهای همسا یه به سوی دربار های افغانستان که میرزا محمد واصل فروغی اصفهانی شاعر ، شهاب ترشیزی شاعر ، محمد هاشم لاهوری نقاش و آقابابای اصفهانی حجار از آن شمار اند .

در نیمهٔ قرن نزدهم تجاوز مسلحانه سپاه برتانوی به خاك افغانستان (۱۸۳۸-۳۹) حادثه تکاندهنده یی بود که لزوم اتحاد طبقات وقشرهای مختلف مردم رانشانداد. عده یی از شعرای کشور با مردم مجاهد پیوستندو با سلاح شعردر پیکار آزادی میهن واردشدند این دوره راکه دور حماسه سرائی واشعار رزمی نامیده ایم ویکی از دورههای تابناك شعردری میباشد پس ازاین معرفی خواهیم کرد.

کیف جهان

از دهر، کیف برچین، چین برجبین نباشیم
بد بین وحسرت آگین ـ با آن واین نباشیم

دنیا اگر همین است، رحلت ازان یقین است
پس مصلحت براین است پر کبرو کین نباشیم

شکران نعمت اولی ـ نزد خدا ی دانا
مغرور عیش دنیا ـ غافل ز دین نباشیم

آسمان طر از سازد ـ آنکس که الفت آرد
چون خجلت سخن چین ـ سربر زمین نباشیم

باشیم خوش شعاری ـ چون کیف نوبهاری
از دشمنی چوماری ـ در آستین نباشیم

نتوان کنی مدارا ـ نیشم مزن خدا را
چون زهر تلخ، حاشا ـ گرانگبین نباشیم

آیید بشکنانیم ـ هر آنه فتانه
تیرو کمان نگیریم ـ اندر کمین نباشیم

افتاده را بجوییم ـ گرد از رخش بشوییم
راه وفا بپوییم ـ تا پله بین نباشیم

اسپ سمندگر نیست ـ دست تودر کمر نیست
بدگام، پای خر نیست ـ گرپشت زین نباشیم

در زندگی قناعت ـ باشد ترا سعادت
(آن) راا گرنداد ت ـ غمگین به (این) نباشیم

کیف جهان به یاران ـ باشد چوگل به بستان
بی یاسمن نباشیم ـ بی نازنین نباشیم

(نیسان) بعزم متین دنیا گر فته آیین
در این طریق پر چین ـ فرد پسین نباشیم

محمد حیدر نیسان (اسیر)

لندن ۲۳ می ۱۹۷۷

سید جمال الدین افغانی متفکر بزرگ و رهبر آزادی

نویسنده: دکتور وی. سی. سریواستاوا
مترجم: دوکتور محمد حسین راضی.

این مقالت از طرف پروفیسور داکتر وی. سی. سریواستاوا نگاشته شده است نامبرده فعلاً تحت پروگرام روابط فرهنگی بین حکومات جمهوری افغانستان و هند بحیث استاد مهمان در پوهنتون کابل به تدریس انتروپولوجی اشتغال دارد.

* * *

ازینکه طی اینگونه سیمینار های بین المللی (۱) شخصیت و کارنامه های مرد مبارز و دانشمندی چون سید جمال الدین افغانی که بی‌شبهه رهبر بزرگ آزادی و متفکر سترگ شرقی می باشد در پرتو تحقیقات علمی از ظلمت و بوته فراموشی نیم قرن اخیر (۲) آورده می شود تا نقش اساسی و واقعی این

---

(۱) مقصود نگارنده سیمینار بین المللی هشتادمین سال وفات علامه سید جمال الدین افغانی میباشد که بتاسی از مشی فرهنگی نظام مترقی جمهوری بتاریخ ۱۸ - ۲۳ حوت ۱۳۵۵ در کابل آنهم در تالار هوتل انترکانتیننتل دایر شده بود.

همچنان منظور نگارنده سیمیناری میباشد که بمناسبت یاد بود صدمین سال ورود سید جمال الدین افغانی در قاهره از طرف حکومت جمهوریت عربی مصر در سال ۱۹۷۶ در شهر اسکندریه برگزار شده بود.

(۲) تمام کتابهای عمده ایکه درنیمه اول قرن بیست در باره افغانستان توسط نویسندگان خارجی نوشته شده است یا از سهم و نقش سید جمال الدین افغانی در راه بیداری و اتحاد مردم علیه استعمار کاملاً چشم پوشی کرده اند یا اینکه بصورت بسیار سطحی و ضمناً ازآن یاد آوری کرده اند. مثلا کتابهای ذیل دیده شود. (رك: ماخذ)

ناگفته نباید گذاشت که در سال ۱۹۴۴ حکومت و مردم وطنپرست افغانستان دراین راه گامهائی برداشت: تابوت این فرزند بزرگ افغانستان را از استانبول به ساحه پوهنتون کابل انتقال داد.

شخصیت برازندهٔ قرن نزدهم شرق نزدیک(۳) در راه انکشاف فکری و آزادی مردم از چنگ استعمار واستبداد (۴) از نظرتاریخی بررسی گردد؛ کاری استبس موزون وشایسته هرنوع تقدیر. جای بسیار تأثر و تأسف است که در موردشخصیتی مانند سید جمال‌الدین افغانی که تبحرو نبوغ اوثابت بود وچون سفیرسیار آزادی وجنبشهای آزدیخواهی (۵) از یک کشور به کشوری دیگر پیوسته درسفر بود، حتی در زمان حیات خودش مخالفتها و سوء تفاهماتی وجود داشت. چنانکه گفتار خود سید جمال الدین افغانی طی یکی از مکتوب‌هایش‌از بالاحصار(۱۸۶۸)(۶)و تبعیدوی از افغانستان در اثر اینکه اعلیحضرت امیر شیر علی‌خان با مشکلات عدیده‌ئی رو برو بود، تصادم ومخالفت سیدجمال‌الدین‌افغانی‌باعلماواخراج‌وی از مصر، تکفیر سیدجمال‌الدین‌افغانی‌در استانبول توسط حسن فهمی افندی، کشیدگی روابط اوبا پادشاه ایران بعد از ماجرای اعطای امتیاز تنباکو به یکی از کمپنی های انگلیس در پهلوی یک سلسله وقایع دیگر، اختلافات وی باسید احمد خان، واز نظر فکری اقامت نا آرام او در هندوستان، مناقشات ومخالفتهای وی با درنان در فرانسه و مناقشه مستمری سیاسی تحمیل شده بروی در استانبول وغیره بیانگر این مطلب می باشد (۷)

آنچه موضوع را بیشتر دردانگیز میسازد اینست که حتی درمدت نیم قرن بعد از وفاتش نیز راجع به اهمیت افکار ونقش کار نامه های انقلابی سید جمال‌الدین افغانی، در راه ایقاظ و بیداری قدرتهای ملی علیه استعمار واستبداد، نه تنها درشرق کاملا بدان معرفت نیافته اند، بلکه در بعضی حلقه‌های دانشمندان‌غربی نیز افکار وکار نامه های وی به‌صورت نادرستی تعبیر می گردد واتهاماتی ناروا در حق‌وی روا میدارند. بعضها را عقیده براین بوده‌است که سیدجمال‌الدین‌افغانی‌میخواست اصل‌واساس‌دین اسلام را دیگر گون سازد(۸)، نزد بعضی از نویسندگان دیگر فکر اتحاد اسلام سید جمال الدین افغانی از نوع اشتباهات تاریخی‌قرون وسطی به شمار میرود (۹).از نظر بسیاری از مؤرخان متعصب وتاریک بین، سید جمال الدین افغانی به این‌متهم شده

---

(۶) مکتوب معروف بالاحصارسید جمال الدین افغانی آنهم در سال ۱۸۶۸ که کابل را ترک میگفت بااینهمه مخالفتها،اتهامات و سوء تفاهمات که دامنگیروی‌شده بود اشاراتی دارد که در اینجا قابل تذکر میباشد :

« انگلیسها مرا یك نفر روسی فکر میکنند . مسلمانان مرا یك نفر زرد شتی قلمداد میکنند. اهل سنت و جماعت مراشیعه معرفی میکنند.مردمان‌اهل تشیع مرادشمن حضرت‌علی‌می‌شناسند . »

بود که وی ملحدی بود که علیه اسلام قیام کرده بود و در واقع خواسته اند که بگویند که او اصلاً عقیده نداشت (۱۰) برخی دیگر از نویسندگان و دانشمندان معتقد بودند که منکورهٔ سید جمال الدین افغانی مبنی بر احیای عظمت واقعی از دست رفته کشور های اسلامی و اتحاد و یگانگی قاطبهٔ مسلمانان مغایر یکنوع اساس متون اصل ملیت خواهی به معنای عصری آن - حب الوطن - بوده (۱۱) وهدف از آن بیشتر این بوده است که جذروبدروش اصول غیر مذهبی را به کلی برهم چیند (۱۲).از اینها که بگذریم دراین اواخر یعنی تا سالهای ۱۹۷۲ حتی نقش سید جمال الدین افغانی به حیث یک فر «مصلح» مورد باز پرس وشک واقع شده است(۱۳) چنانکه یکنفر مؤرخ انگلیس راجع به اینکه سید جمال الدین افغانی سهم زیاد ونقش او زنده ءی در جنبشها وتحریکات مردم هندوستان واتفاقات مابعد آن در آن کشور داشت، اظهار شک و تردید نموده(۱۴). همچنان ادعا شده است که در تعبیرسیاسی سید جمال الدین افغانی از اسلام تاثیرات نو ین اروپا بی شهودمی باشد(۱۵)، بعضی از «انترو پولوجیستان» معتقد اند که در یک جامعهٔ کم سواد وبالاخره در جامعه ءیکه عنعنات برآنها سخت مسلط بوده است ؛ سیدجمال الدین افغانی حق داشت از دین بحیث حربه کار بگیرد وبه اینصورت او را مخالف ادامه رسوم ساخته وپرداخته انسانهای متعصب قلمداد کرده اند (۱۶) نگارندهٔ این سطور به اینکه همهٔ این اعتراضات عصری بر سیدجمال الدین افغانی کاملاً نادرست می باشد موافق نیست، زیرا در بعضی از این ایراد ها یکمقدار کمی از واقعیت ها را نیز می توان یافت .لاکن این واقعیتها یا اینکه غلط بوده یا نیمه درست بوده اند که به مرور زمان اصل واقعیت فلسفه سیاسی سید جمال الدین افغانی را که اصولا یکنوع صلای عام وندابرای آزادی از تجاوزات ودستبرد های نا روای غرب بر شرق وهمچنان از مستبدین و استثمارگران داخلی بوده است ، در انظار چیزی دیگر جلوه داده است (۱۷) .

قبل ازآنکه به تحلیل فلسفهٔ سیاسی این «بسمارک» (۱۸) شرق بپردازم لازم به نظر میرسد که به یک سلسله عواملی اشاره شود که در واقع مسؤول اینگونه سؤ تفاهمات وتفسیر وتعبیرنادرست در مورد شخصیت، منکوره، وفلسفهٔ سیاسی و نقش سید جمال الدین افغانی درسیر تکامل ملیت خواهی درکشورهای خاورزمین می باشد.

چنانکه سید انم ،سید جمال الدین افغانی با منکوره وفلسفه سیاسی، دینی واجتماعی اینکه داشت، در حقیقت به مخالفت ومخاصمت آن قدرتها یی قیام کرده بود که از یا زیگران و محتد سازان عمدهٔ درامای تاریخی قرن نزدهم محسوب میشدند .این قدرتهای سه گانه که

این مبارز والا تبار افغانی به پاس خاطر منافع اکثریت با آنها در آویخته بود. عبارت از حلقه های استعماری غرب، قدرتهای مستبد و دیکتاتور داخلی و نیرو های متنفذ روحانی بوده اند. لهذا بانظرداشت اینهمه ضدیت های آیدیالوژیکی که میان سید جمال الدین افغانی وقدرتهای سه گانه فوق الذکر وجود داشت، ایجاد اینهمه مخالفتها واتهامات درمورد شخصیت سیدجمال الدین افغانی وبخش تفسیر وتعبیر نادرست گفتارونوشته های وی ازطرف حاسدان ودشمنان این فرزندان برومند شرق در زمان حیاتش یک امربسیارطبیعی وقابل فهم می باشد. شعار های ضد استعماری وضد حلقه های غربی سیدجمال الدین برقدرتهای غربی بسیار تلخ تمام می شد (۱۹).
همچنان دعوتهای اوازتوده وطبقه مظلوم برای تحقق بخشیدن مفکوره عدالت اجتماعی و مشروطه خواهی واصلاحات مانند داروی تلخ برقدرتهای مستبدزمان اثرناگوار به جامی گذاشت (۲۰). همچنان تفسیر وتعبیر بسیار درست وی ازواقعیت دین اسلام ودر خواست و تقاضای وی برای ایجاد یکنوع توافق وسازش بین دین اسلام وعلوم عصری وروشهای فلسفی یکنوع قرص شفابخش یا دوای تلخی بود که بلعیدن و هضم آن برای قشر روحانی آنوقت عالم اسلام ناممکن بود (۲۱). به این ترتیب چنانکه گفته آمد، فلسفه زندگی وسیاسی سیدجمال الدین افغانی در میان هیچیکی ازحلقه های مقتدر ومتنفذ ومعتبرترین نزدهم هواخواهانی پیدا نکرده است (۲۲) البته ناگفته نماند که سیدجمال الدین افغانی وافکار وی یکعدهٔ محدودی از روشنفکران علاقمندرابه خود جلب کرده بود (۲۳) که افکار وفلسفه سیاسی وشخصیت اورا تأیید میکردند ودرسلک پیروان وفادارش نقش خودرا انجام میدادند.
لاکن آنچه مسلم است اینست که اکثریت مردم چه در داخل دنیای اسلامی بودند وچه درخارج عالم اسلام بودند قصداً وعمداً افکارسید جمال الدین افغانی راغلط تفسیروتعبیر میکردند (۲۴). انعکاس تعصبات این دسته ازمغرضین رادرمورد موفقیتهای اجتماعی سیدجمال الدین افغانی در تمام نوشته ها وآثار مورخان دنیای استعمار وهمچنان در کارهاونوشته های آن دسته ازروشنفکران شرق که دیدگاه شان تنگ است واز چارچوب رسوم وعنعنات فراتر فکر کرده نمی توانند میتوان سراغ کرد.
برای اینکه این موضعگیری های مغرضانه وقضاوتهای متعصبانه بعضی از مورخان معلوم الحال واضح وروشن شناخته شود لازم به نظرمی رسد تا یک تحلیل علمی ازاصل واساس واقعیت فلسفه سیاسی سیدجمال الدین افغانی بعمل آید تا در پرتو این بررسی مستند تحلیل علمی نقش واقعی وتاریخی سیدجمال الدین افغانی راحیث یک مرد مبارز ومجدد طلب شرق در راه تکامل و پیشرفت جهش وجنبش های تاریخی ومدنی آسیا را ارزیابی کرده بتوانیم.
ازنگاه طرز تفکر فلسفی گفته می توانیم که سیدجمال الدین افغانی اصولاً یک قائد و پیشوای

آزادی وجوهر انسانیت بود (۲۵) که میخواست رسالت تاریخی و انسانی خود را چنانکه باید وشاید انجام دهد. مفکوره آزادی روح وروان آدمی شامل یک سلسلهٔ موضوعات از قبیل آزادی از هر نوع استعمار و استثمار، آزادی فکر، آزادی بیان وگفتار، آزادی عقیده وبالاخره آزادی ووارستگی از عنعنات ورسوم ورواج های نامطلوب ونامعقول می شود.

درعصریکه سیدجمال الدین افغانی می زیست شرق بصورت عموم درچنگال استعمارگران واستثمار کنندگان خارجی وداخلی مظلومانه می تپید. وقتی مساله استعمار واستثمار مردم در شرق ازنگاه های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی وبالاخره ازنظر فرهنگی وروحی بر رسی گردد درمیها بیم که مسؤول این همه حوادث اسفناک درشرق، سیاست های استعماری اروپایی و روحیه دیکتاتوری و مستبدانه حکومات کشورهای آسیایی بوده اند. بنابران این گروه کثیرمردم زیرفشاردیکتا توران ظالم و ستمکار داخلی ازیکسو وتجاوز وتعدی استعمارگران غربی ازجانب دیگر، حیات گوسفندانهٔ شانرا سپری میکردند. روح شان تقریباً کشته شده بود. به گفته روسو که گفته بود «انسان آزاد خلق شده لاکن در هرجا مقید است» بر مردمان آسیا بیشتر از مردمان غرب مصداق پیدا میکرد. چه اغلب مردمان آسیا زیرفشارهای سیاسی قوای اشغالگرواستعمارگران خارجی ومستبدان داخلی بسرمیبردند وبه مرض جهل وعقیده پرستی سخت مصاب بودند. درواقعیت امرقرن نزدهم یکی ازتاریکترین دوره های تاریخ شرق ازنظر انحطاط سیاسی وزوال فرهنگی به شمارمیرود (۲٦).

دراینچنین شرایط واوقات تیره وتاری بود که افکار سیدجمال الدین افغانی مانندآفتاب جهانتاب «آزادی روح وروان آدمی» در آسمان شرق به تلالو پرداخت. از نظرمن چنین مفکوره اصل واساس فلسفهٔ سیاسی این فرزند بزرگ «شرق» واخاصتاً واین فرزند برومند «نوع بشر» را عموماً تشکیل میدهد. اندرین جاست که ما میتوانیم طبیعت صوفیانه وفوق العاده فیلسوفانهٔ سیدجمال الدین افغانی رابیینیم (۲۷). بانظرداشت اقتضاآت سیاسی آنزمان ونیروهای تاریخی داخلی و خارجی که درفعالیت بودند یک ایده آل فلسفی به وسیله بسا مفکورها ی عملی و معمولی متمم باید به اثبات میرسید. به همین ملحوظ سید جمال الدین افغانی از اصول و روشهای گوناگون برای تحقق بخشیدن ایده آل خود که عبارت از زنده نگهداشتن و تقویت روحیه آزادی وآزاد یخواهی می باشد استفاده کرد. برخی ازین روشها عبارت ا ز راه اندا ختن جنبشها ی «اتحاد اسلام»، آغاز تطبیق اصلاحات از سطح بالا، جلب کمک از قدرت های سوم مانند فرانسه وآلمان، دربرابر انگلیس و روسیه وبالاخره برقراری وتأمین موازنهٔ قوا بین انگلیس وروس می باشد.

این حقیقت را نمی توان انکار کرد که جنبش های «اتحاد اسلام» که از طرف سید جمال الدین افغانی راه انداخته شد متکی بر مفکورهٔ اتحاد پیروان دین اسلام وقلع وقمع عنصر ملیت بود . البته نباید فراموش کرد که شرایط واقتضاء زمان واوضاع وحالات تاریخی همان وقت ـ ایجاب میکرد که همچو جنبشی در عالم اسلام راه انداخته شود . هرچند نگارنده بانظر پروفیسوردوپری Dupree که گفته است در یک جامعهٔ که سواد وسطح دانش محدود باشد دین را درخدمت سیاست گماشتن امر بست طبیعی ، موافقت ندارم . نگارنده راعقیده برین است که جنبش اتحاد اسلام که سید جمال الدین افغانی ـ سلسله جنبان آن محسوب می شود از نگاههای منطق تاریخی و ایجابات خاص زمانه یک جنبش مطلوب بوده است زیرا خاطره های یک قلمرو بزرگ متحد مسلمانان «امپراطوری عثمانی» که گروه کثیری را در گذشته به جاه و جلال رسانیده بود ، هنوز در ذهن های مردم تازه وزنده بود . در آن روز گار غیر از دین اسلام هیچ چیزی دیگر به اندازهٔ این عامل اتحاد ویگانگی بین مردم آسیا وافریقا را فراهم کرده نمی توانست .

اگر عوض سید جمال الدین افغانی هر مفکر سیاسی دیگری هم می بود مانند سیدجمال الدین افغانی چاره نداشت جزاینکه از دین ومفکوره های دینی برای تحقق اندیشه های سیاسی خود که عبارت از آزادی از استعمار و استثمار غرب واستبدادودیکتاتوری مطلقهٔ شرق بود، کار بگیرد. (۲۹) مؤرخان غرب نسبت اینکه سید جمال الدین افغانی از دشمنان سرسخت متجاوزین غرب بود نباید هنگام قضاوت وارزیابی کارنامه های وی زیر تأثیر تعصبات و کینه توزی ها یشان مطالب غرض آلودی را بدست تاریخ بسپارند، زیرا سید جمال الدین افغانی به همان پیمانه که با استعمار غرب مخالفت میکرد ، بااستبداد ودیکتاتوری و مطلق العنانی که در آن وقت درشرق رواج داشت نیز میجنگید . سید جمال الدین افغانی به تاسی از رسالت تاریخی خود، برای تامین وتعمیم روحیه دیموکراسی ونظام های دیموکراتیک قیام کرده بود (۳۰). این مرد مبارز برای تحقق عدالت اجتماعی بخاطر منافع اکثریت ورفاه مردم بمبارزه علیه ظلم وستم پادشاهان برخاسته بود . این سیدجمال الدین افغانی بود که ازنظر سیاسی تخم های مشروطه خواهی را در سرزمین کشور های مختلف شرق میانه بذر کرد (۳۱). مساله را نباید فراموش کرد که مفکورهٔ اتحاد اسلام » سید جمال الدین افغانی اصولاً یک مفکوره سیاسی بوده است . این مطلب کاملاً درست است (۳۲). که او خلیفهٔ عثمانی اساساً سیدجمال الدین افغانی بیشتر منظور سیاسی می داشت تا منظور دینی . این موضوع رانیز باید بدانیم که فلسفهٔ سیاسی، وحدت اسلام سیدجمال الدین افغانی برروی پایه ها و اصول گستردهٔ مسایل انسانی وبشر دوستی بنیا نگذاری شده بودو تعصبات مذهبی

را در هیچ یکی از مقالات وخطابه هایش نمی توان سراغ کرد . در هندوستان برای اشتراک مردم آن کشور را به جنگ های منظم علیه حاکمیت وتفوق انگلیس در آن سرزمین برانگیز داز مردم هندو ومسلمانان هندوستان التجا کرد تا اختلافات مذهبی شانرا فراموش کرده باهم متحد شوند(۳۳).
این سید جمال الدین بود که بصورت غیر مستقیم باعث شد تا بین جمعیت علمای هندو کانگرس ملی هندوستان یک نوع اتحاد وهمکاری (۳۴) در راه استقلال هندوستان برقرار گردد . علاوتاً سید جمال الدین افغانی برافکار مولانا .. « آزاد » . و یکعده دانشمندان دیگر و جنبش خلافت در هندوستان تاثیراتی وارد کرد (۳۵) . افکار علامه اقبال واشعار وطنپرستانهٔ او از سید جمال الدین افغانی سخت متاثر می باشد (۳۶) همکاری و تشریک مساعی سید جمال الدین افغانی با د ... علیه استعمار قابل یاد آوری است . در حیدرآباد دونشریه بازور نال یکی بنام (معلم) ودیگرش بنام (معلم شفیق) الهام نشرشان را از سید جمال الدین افغانی گرفتند (۳۷) این گفتهٔ که سید جمال الدین افغانی در هندوستان بسیار موثر واقع نشد یک گفتهٔ واهی و غیر مستند وتعصب آمیز می باشد ، سید جمال الدین افغانی در هندوستان از قدرت های غیراسلامی نیز درخواست هائی میکرد وگذشته های درخشان وبا شکوه آنانرا بخاطر شان می آورد (۳۸). این گفتار که بکار بردن دین بحیث یک حربهٔ سیاسی نشان دهندهٔ نفوذ وتاثیرات اروپایی است به این معنی صحت ندارد که دین اسلام از آغاز یک فلسفهٔ کامل زندگی و بالاخره یک مدنیت بوده و اخیراً یک قدرت جهانی شده است (۳۹). لهذا به عقیدهٔ من بکار بردن دین بحیث یک حربهٔ سیاسی آنهم بخاطر احیای مجد امپراطوری اسلامی ودبدبه و شکوه آن وبالاخره برای آزادی از تجاوزات ومظالم غرب باعنعنات اسلامی سازگاری داشت و یک نوع میراث یا تاثیر اروپایی نبود. من این نکته را تائید می کنم که سید جمال الدین افغانی چنان مفکر مترقی بود که تحول و اصلاحات را نیاز مبرم عصر میدانست و به همین ملحوظ به بسط و توسعه دانشهای علمی، عصری و فلسفی همت گماشت. ازین نگاه سید جمال الدین افغانی از پیروان معتقد به اصالت عقل بود و با دین و مذهب مخالفتی نداشت (۴۰) علیه اسلام بشورش نپرداخته بود .

دین اسلام بذات خود ضرورت تحول را برسمیت شناخته وتفسیر تاویل مجدد احکام را ، درصورتیکه شرایط و حالات تغییر کرده باشد ، مجاز میداند بنا کارهای سید جمال الدین افغانی به حیث یک مجاهد مبنی بر تعبیر و تفسیر احکام و قوانین اسلامی با اقتضاآت زمان و تاریخ سازگار بود، اگر به تئوری «چلنج و جواب» ارنولد تاین بی عقیده داشته باشیم (۴۱)

می توانیم بگوئیم که فلسفه سیاسی سید جمال الدین افغانی با اینگونه تفسیر وتعبیر از سیر تکامل تدریجی سوافق و سازگار بود. استعمار غربی که متکی بر عیسویت و استثمار اقتصادی و سیاسی بود در قرن نزده شرق را در معرض یک چلنج وآزمون تاریخی قرار داد که پروگرام "اتحاد اسلام" سید جمال الدین افغانی درحقیقت یک نوع پاسخ یا عکس العمل درستی در برابر این چلنج به شمار می رود. جنبش پان اسلامی سید جمال الدین افغانی متکی بردو اصل بود: یکی از این اصول یا پایه ها عبارت است از عکس العمل و پاسخ دشمنانهٔ وی در برابر تجاوزات غربی. اصول وپایهٔ دومی آن را اتخاذ مفکوره های غربی تشکیل میداد (۴۳). چلنج دیگری که از طرف خود این کشور ها داده شده بود عبارت از ظلم و ستم مستبدان واستثمار مردم بود که سید جمال الدین افغانی در برابر این چلنج خاموش ننشست و عکس العمل وی در این مورد عبارت بود از مساعی خستگی ناپذیر اوجهت تأمین وتعمیم دیموکراسی و نظامهای دیموکراتیک، اصول مشروطیت و به خصوص روحیهٔ برادری بین مردم که از نظر سیاسی و دینی آنهم دین اسلام خیلی مؤثر واقع می شد (۴۴) عکس العمل هایی را که سید جمال الدین افغانی و پیروانش در برابر ا ینهمه چلنج های عصر مربوطهٔ شان از خود نشان دادند، سر انجام بی نتیجه نماند و بازی در اماى قرن نزده و به نفع مردمان وطنپرست و مبارزین ملی تمام شد، زیرا مصر ودیگر کشورهای عربی، ترکیه، ایران، افغانستان هندوستان و اندونیزیا تقریباً در حدود نیم قرن بعد از وفات سید جمال الدین افغانی آزادی خود را حاصل کردند (۴۵). نگارنده را عقیده بر این است که فلسفهٔ سیاسی جنبش «اتحاد اسلام» سید جمال الدین افغانی مبنی بر آزادی وتأمین روحیه برادری بین مردم دو واقعیت مناسبترین عکس العمل تاریخی در برابر این چلنج یا آزمون تاریخی استعمار غربی مادی، عیسویت ودیکتاتوری و استبداد و استثمار اقتصادی و اجتماعی بود.

اگر مساله تاریخی آن را از دیدگاه ما رکس تحلیل و تفسیر نمائیم (۴۶) به این نتیجه می توان رسید که مساعی خستگی ناپذیر سید جمال الدین افغانی برای آزادساختن شرق از چنگ استعمار غرب و دیکتاتوری مستبدانه، مبنای صحیح اقتصادی دارد. استعمار و استثمار غرب که زادهٔ انقلاب صنعتی می باشد به اشکال مختلفی چون پیداکردن بازار های جدید برای تولیدات صنایع غربی واستثمار منابع سر شار اقتصادی شرق که به طور زیان آوری زندگی اقتصادی و مؤسسات شرق را متاثر ساخت، به اساس تاریخ نگاری مار کسیزم، همین مسایل چنان اوضاع و شرایط انفجار آمیزی را به بار آورده بود که سید جمال الدین افغانی از آن به نفع مرامهای سیاسی و اجتماعی خود استفادهٔ شایانی نمود. بر علاوهٔ اینکه در مقالات و خطابه های سید جمال الدین افغانی به

این موضوع اشاراتی شده.نقشی را که وی در قرار داد «اعطای امتیاز تنباکو» (۱۸۹۰-۱۸۹۱م) ایران(۳۸) بازی کرد، موقف اقتصادی سید جمال الدین افغانی را تمثیل می نماید. از نگاه مقایسوی این حرکت سید را بانهضت وتحریکات «نمک» مهاتما گاندی که از بزرگترین مبارزین آزادی هندوستان و دنیا می باشد مقایسه میتوان کرد .

چنانکه گفته آید، نقش سید جمال الدین افغانی به حیث نجات دهندهٔ گروه کثیر انسانهای شرق از چنگ استثمار اقتصادی و محرومیت منابع وتولیدات اقتصادی با تفسیر فلسفهٔ اقتصادی- مارکسیست ها از تاریخ سازگاری به هم می رساند .

اگر خواسته باشیم فلسفهٔ سیاسی سید جمال الدین افغانی را از دیدگاه فلسفی دیالکتیک هگل با نظر داشت اصول سه گانهٔ آن(تیسز، انتی تیز و سنتیز) تحلیل کنیم به این نتیجه رسیده می توانیم که اندیشه ها و ارزشهای سیاست با طرح دیالکتیکی نیز موافقت بهم میرساند. زیرا حالات وشرایط زار و اسفناک دنیای مسلمانان ، استعمار غربی و روحیه دیکتاتوری واستبداد واستعماریکه در قرن نزده مشهود بود از نگاه فلسفی هگل و پیروان او یکنوع «تیسزی» بود که سیدجمال الدین افغانی بافلسفهٔ سیاسی ضداستعماری خود . «انتی تیسزش» را برای تامین روحیهٔ دیموکراسی در داخل، تقویه جنبش اتحاد اسلامی ، اتحاد و وحدت دنیای اسلام به اساس روحیهٔ مجدداسلام و همچنان وحدت قدرتهای غیر اسلامی شرق علیه تجاوزات و استعمار غرب ارائه کرد .

مایهٔ بسیار خوشی اینست که مساعی خستگی ناپذیر، مبارزات پیگیر و الهامات سیدجمال الدین افغانی درمدت نیم قرن بعدازوفاتش منتج به چنان نتایجی گردید که غایت مطلوب سید جمال الدین افغانی بود. به این معنی که دراثر اینهمه تعلیمات وتبلیغات سیدجمال الدین افغانی مبنی بر مخالفت با استعمار، استثمار واستبداد در کشور های مصر، ترکیه، ایران ، افغانستان، هندوستان وحتی اندونیزیا چنان جنبشهای رهایی بخش ملی به میان آمد که مردم شرق را ازچنگ استعمار، استثمار و استبدادرهایی بخشید.

به اینصورت چنانکه گفته آمد سیدجمال الدین افغانی ،اساساً یک رهبر بزرگ آزادی ومتفکر سترگ عالم بشریت بود که به خاطر همین داعیه یعنی آزادی مردم شرق از اسارت وقید سیاسی ، ، اقتصادی ، اجتماعی وفرهنگی میزیست. ودر راه تحقق این اندیشه های عالی انسانی ، جان خود را به جان آفرین سپرد. اعتقادیکه سیدجمال الدین افغانی برای آزادی سیاسی داشت ازاحساسات عمیق وعلاقمندی مفرط وی به اصول مشروطیت ومخالفتهای سرسخت وی بااستعمار ، استثمار و

...شده بود که فاقد گیر شرق بود سر چشمه میگرفت.

شعارها و دعوتهای بلندآوازهٔ سیدجمال الدین افغانی برای آزادی اقتصادی، مبنی براین فلسفه بود که کنترول وسایل ووسایط تولیدی همه بدست مردمان آن محل باشد. مساعی و مبارزات سیدجمال الدین افغانی در راه تقویت روحیهٔ تجدد خواهی در اسلام مبنی برمخالفت وی با رسوم و بدعات ساخته و پرداختهٔ دستهای مغرضین بود. واز احساسات آتشین وی نسبت به معقولیت و عالی وپاکی اسلام نمایندگی میکند. منظور ازمبارزات سید جمال الدین افغانی در راه آزادیهای فرهنگی بیشتر این بوده است که تقلید کورکورانه از معیارها وارزشهای غرب به حال مردم ما نه تنها مفیدنیست بلکه مضرهم تمام می شود البته سیدجمال الدین افغانی اتخاذ وپذیرش آن اندیشه ها و مفکوره های غربی راکه با اساسات اسلامی توافق بهم میرسانید و معقولیت درآن سراغ می شد، یک امر مجاز و مفید میدانست (۵۱). به اساس این حقایق به جرأت میتوان گفت که سید جمال الدین افغانی به حیث یک رهبر بزرگ آزادی عالم بشریت درقرن نزدهم که شرق را از خواب غفلت بیدار ساخت وعظمت و شکوه از دست رفتهٔ شانرا احیاء کرد، با بسمارک (Bismark) المانی و (Cavour) وهمچنان (Garibaldi) ایتالوی، جارج واشنگتن وابراهام لنکن امریکایی، مهاتماگاندی ومسیحا ش چاندرا بوز هندی و بسا از شخصیتهای بزرگ دیگر دنیا که حیات خودرا وقف مبارزات آزادی مردم شان کردند همرد یف شناخته شده می تواند.

مأخذ

FOOTNOTES

1. This International Se-minar on Sayid Jamaluddin Afghani at Kabul is a clear evidence in the direction and is a fitting beginning for the Republican era un-der its dynamic President Mohammed Daoud. Similar-ly commemoration of the centenary of Afghan's arr-ival in Cairo, celebrated in Alexandaria, the Arab Re-public of Egypt in 1976 is also an evidence in support of it. See Nevin Abdul Rah-im, Sayyid Jamaluddin Al-Afghani's Seminar, THE KABUL TIMES, August 21, 1976— page 2 honouring

2. The attitude of neglect may be seen in the fact that all major books on Afghanistan in the first half of the twentieth Century generally either completely ignore him or refer to hi-min a very cursory and casual manner. See Skyes Sir P. — A HISTORY OF AFGHANISTAN, Ferrier J.P.— HISTORY OF AFGH-AFGHANISTAN, Fraser-Tytler W.K. Afghanistan 1950. It was in 1944 that Afghanis-tan took steps to remove the remains of this great son of Afghanistan from

[illegible] in Kabul Univers-ity Campus.

3. Holt, P.M. etc. and oth-er (ed) THE CAMBRIDGEHISTORY OF ISLAM, Vol. [illegible] Oxford Universi'ty Press 1970— P. 689.

4. Gibb H.A.R., MODERNTRENDS IN ISLAM, Beirut,1976 p. 141.

5. Ali Mohammed, A cul-tural History of Afghanist-an, Kabul, 1964, p. 237.

6. The letter written by Afghani from Bala Hissarwhile leaving Kabul in 1868 reveals his misunderst and-ing personality in unmista-kable terms. The evidence is so revealing that itdeserves to be quoted in ex-tension:

'The English believe me a Russian.
The Muslim think me aZoroastrian,
The Sunnis think me as aShia.
And Shias think me anenemy of Ali.
Some ofthe friends ofthe four companions have believed me a Wahaabi.
Some of the virtuous imam-ites have imagined me aBabi.
The Theists have imagin-ed me a materialist.
And the pious a sinner bereft of piety.
The learned have consid-ered me an unknowing sin-ner.
Neither does the nubelie-ver call me to him.
Nor the Moslem recogniseme as his own.
Banished from the Mos-que and rejected by the te-mple.
I am perplexed as to wh-om I should depend andwho I should fright.....' from Abdul Hakim Tabibi's THEPOLITICAL STRUGGLE OFSAYID JAMALUDDIN AF-GHANI Kabul, 1977, Anne-xure II p. 36. See docume-nts Tehran University.

7. For details of these events see Goldzihar, Ignac.'CEMALED—DIN—EFAHA-NI ISLAM ANSIKLOPEDI-SE 3 cit, Istanbul: Nibili—Egitin Basvmevi, 1963. (Turkish), Gibb H.A.R., andKrammers J.H. (ed). Shor-ter Encyclopadia of ISLAM, New York, 1961 pp. 85—87.For his controversy with SirSayyed- Ahmed Khan see Ahmed Aziz, Sayyid AhmadKhan, Jamaluddin al—Afg-hani and Muslim India, ST-UDIO ISLAMICA XIII, Par-is, 1960, p. 68, Chand Tara,HISTORY OF THE FREED-OM MOVEMENT IN IND-IA, Vol II. Delhi, 1967. p.364—65. For his controvers with Renan see Holt p. m.and Leeois Bernard (ed).HISTORIANS OF THE MI-DDLE EAST, Oxford Univ-ersity Press, 1962 MahdiMuhsini, Jamaluddin Al—Afghani, ROOTS of MODE-RN ISLAMIC THOUGHTS,THE KABUL TIMES June 26, 1967, p—3 and 4. SeeGoichon A.M. (translation)REFUTERTRION DES MA-TERIALISTES, Paris.

8. Kedourie, Elie, Afghaniand Abdu's: AN ESSAY ONRELIGIOUS INBELIEF AND POLITICAL ACTIVISM INMODERN ISLAM, Oxford University Press, 1966.

9. Ahmad Maqbul, INDO—ARAB RELATIONS, NewDELHI, 1969, p. 57.

10. Saunders, J.J., A His-tory of Medieval Islam, Lo-nden, 1965, P. 219 Kedourie Elie, 'Nouvelle Lumiere Sur Afghani et Abduh, OR-IENT, No. 30—31, 1964, Du-pree, Louis, AFGHANISTAN,Princeton, 1973, p. 82.

11. Holt P.M. (ed). THECAMBRIDGE HISTORY OFISLAM, ;Oxford, University Press, Vol. I pp. 587,619.

12. Chand Tara — HIST-ORY OF THE FREEDOM MOVEMENT IN INDIA — Vol II, New Delhi 1972, p.527.

13. See Naim, S.G. ARABNATIONALISM, AN ANTH-OLOGY, 1962, Keddi Nikki, AN ISLAMIC RESP-ONSE TO IMPERIALISM,Berkley, 1968 and SAYYID JAMALUDDIN AFGHANI,A POLITICAL BIOGRAPHY,Berkley, 1972.

14. Hardy, P. The Musli-ms of British India,Cambri-dge University Press 1972 p. 119—120.

15. Holt P.M. and Lamb-don K.S. (ed) THE CAMB-RIDGE HISTORY OF ISL-AM VOII p. 68.

16. Dupree Louis, AFGH-ANISTAN, Princeton 1973 p. 82.

17. Katibah, H.I. THE NEW SPIRIT IN ARAB LANDS: New York 1940. Gibb, H.A.R., MODERN TR-ENDS IN ISLAM, BEIRUT,1975.

18. Louis Bernard, THE MIDDLE EAST AND THE WEST, P—103.

19. Fisher, S.N. THE MI-DDLE EAST — A HISTORY,New York 1965, Chand Tara. HISTORY OF THE FREED-OM MOVEMENT OF IND-IA, Vol. 2 and 3, New Delhi, Kllema Aaron S. FOUNDA-TION OF BRITISH POLICYIN THE ARAB WORLD, the Cairo Conference of 1921 Baltimore, 1977 Kolin Hans,Jamaluddin Afghani ENCY-CLOPAEDIA OF THE SOC-IAL SCIENCES, Vol. 7 NewYork 1932.

20. Hamilton Angus, PR-OBLEMS OF THE MIDDLEEAST, London, 1909 Hith P.K— THE NEW EAST INHISTORY A 5000 YEAR ST-ORY NEW JERSEY, 1961.

21. Saunders J.J. A HIST-ORY OF MEDIEVAL ISLAM

22. Holt P.M. etc. THECAMBRIDGE HISTORY OFISLAM p—689 Vol. I.

23. Mohammad Abduh was a devoted follower of him- see Schacht J. MOH-AMMAD ABDUH, ISLAMANSIKLOPEDISI 8 cilt Is-tanbul, 1971 other followers included Mohd Rashid Rida.Abdul Rahman, Mustafa Kamal, etc see SHORTER ENCYCLOPAEDIA OFISLAM, New York 1961, p.85 87

24. Tabibi Abul HakimTHE POLITICAL STRUGGLE OF SAYID JAMAL-UD-DIN AFGHANIS'Kabul, 1977p. 36.

25. Binder Leonard, THE IDEOLOGICAL REVOLUT- ION IN THE MIDDLE EA-ST, New York 1964, THECAMBRIDGE HISTORY OF ISLAM, Vol, 16--689, Chand Tara, HISTORY OF THEFREEDOM MOVEMENT OFINDIA, Vol 2

26. Ali Mohammad ACULTURAL HISTORY OFAFGHANISTAN P 227-233, Cnahd Tara—HISTORY OFTHE FREEDOM MOVEME-NT OF INDIA, Vol 2.

27. Binder Leonard, THEMIDDLE EAST AND THEWEST P—103; Nikki R. Keddie—For HIS MYSTICNATURE — Oxford Univer-sity Press P. 38

28. Tabibi, Abul Hakim, of atpage 9—27, Cragg, Kenneth,COUNSELS IN CONTEMP-ORARY ISLAM, Oxford Un-iversity Press, 1965, KeddiNikki R. SAYYID JAMA-LUDDIN AL—AFGHANI, APOLITICAL BIOGRAPHY,Berkley, 1972.

29. Kenny L. AL—AFGHA-NION OF DESPOTIC GOV-ERNMENT, JOURNAL OF AMERICAN ORIENTAL SO-CIETY, Vol. 81 (1) 1966 p.20 Ahmad A Afghani's In-dian contacts JOURNAL ofAMERICAN ORIENTAL SO-CIETY, 89 (30 1969, p. 476-504.

30. Holt P.M. Op cit VolI p—652.

32. Hamilton Op cit. (ed).
33. Holt P.M. p. cit Vol I p. 652.
34. Tabibi A.H. op cit p. 9.
34. Chand Tara op cit Vol3 p—232—33.
35. Holt P.M. op. cit. Vol.2 p. 98.
36. See Vahid, Syed Abdul IQBAL, HIS ART AND THOUGHT, LAHORE 1948.
37. Anwar Muazzam, Jam-aluddin al-Afghani in India BULLETIN OF THE INSTITUTE OF ISLAMIC STUD-IES Hyderabad, 1960 p. 88.
38. Holt P.M. op. cit. Vol.I p. 652.
39. Ibid.
40. See SHORTER ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM p. 85—87—.
41. A STUDY OF HISTORY.
42. Keddi Nikki R. An ISLAMIC RESPONSE TO IMPERIALISM LOS ANGLES. 1968.
43. Holt P.M. op. cit Vol.I page 689.
44. Ibid.
45. For Nationalist Move ment in Egypt, Arab Turkey, Iran, Afghanistan and India see Chand Tara op. cit, Abdal Malik Anwar, EGYPT MILITARY SOCIETY New York 1963. Carl Brockelmann HISTORY OF THE ISLAMIC PEOPLES; London 1933, Gregoriam Vartan THE EMERGENCE OF MODERN AFGHANISTAN POLITICS OF REFORMS AND MODERNISATION 1880—1947, California 1969 P.M. Hitti, S, The Near East IN HISTORY, A 5000 YEAR HISTORY, New Jersey, 1961. Hourani Albert, ARABIC THOUGHT IN THE LIBERAL AGE 1898—1939. London 1970, Lewis Bernard, THE EMERGENCE OF MODERN TURKEY, LONDON 1961, p. 336 Bassam Ti-bbi, NATIONALISM IN DERDRITTEN WELT AM ARABISCHEN BEIPIEL, 1971.
46. See Carr E.H. THE PHILOSOPHY OF HISTORY.
47. Hazen, EUROPE SI-NCE 1915, Lipson, Europe in the 19th Century.
48. Holt P.M. op. cit. Vol.I p. 689.
49. Chand Tara--op. cit. Vol 3 p—232—33.
50. See Carr E. H. THE PHILOSOPHY OF HISTORY
51. Tabibi A. H. op cit Ed. 3.
52. Ibid p.3 Gibb H A R MODERN TRENDS IN ISLAM, Beirut p. 1975 Fisher, S.M. THE MIDDLE EAST, A history, 1966, New York.

پوهنیار محمد علم مله یار

گوشه‌هائی از فرهنگ عامیانه

کلاشوم نورستان

دوم: - فرهنگ عامیانهٔ شفاهی

ایندر (Endr):

در اساطیر و سرودهای محلی نورستان نام ایندر، گیش و داسنی (Dasani) دائم شنیده میشود که در مناطق مختلف نورستان نقش اجتماعی، جنگی و مذهبی را بازی کرده اند.

در کلاشوم نورستان مخصوصاً در قریهٔ واما (Wama)(۱) ایندر حیثیت یمرا (Yamara) رب النوع وخالق تمام مخلوقات مردم قدیم نورستان را بخود گرفته بود. در آن قریه بنام ایندر مجسمه چوبی ساخته شده بود که بنام ایندر- توکوره (Endr—tookoora) یاد میشد. ایندر- توکوره در یک خانه بنام ایندر- اما (Endr—ama) یعنی خانه ایندر گذاشته شده بود. بزعم مردمان قدیم ایندر موکل بوجود آوردن زلزله، کمان رستم، نوعی مشروب ونهال شانی وباغداری بوده است؛ ولی (Morgenstierne) در نوشتهٔ خیلی مختصر که در بارهٔ ایندر نموده است مینویسد: «که ایندر درهمهٔ پدیده های طبیعی چندان نقش بارز نداشت» (۱۹۵۳ : ۱۶۳) (برای معلومات بیشتر به نقش ثقافی ارباب الانواع در نورستان قدیم رجوع شود به یالوال ۱۹۷۷).

همینطور گیش را رب النوع جنگ و در بعضی متن ها براد را ایندر معرفی کرده اند. دوباربین

---

۱ — برای قریهٔ واما مردم قسمت جنوب کلاشوم بنام شیمی (Shimi) وقسمت بالائی آن هامای (Chamai) و خود مردم برای خودشان بنام سانرو (Sanru) ومردم غیرنورستانی این قریه رابنام واما یاد میکنند.

ایندر وکیش جنگ در گرفت اما کیش در هر دو جنگ مغلوب شد. اینبدر باغی را آباد نمود که بنام اپندر اکون (Endra—kum) یاد میشود. ضمناً وی یک سلسله اقدامات عمرانی را نیز پیش گرفت که به نسبت کشته شدن پسرش به آرزوی خود موفق نشد.

زادگاه اینبدر:

جای اصلی اپندر که از کجا آمده، واضح معلوم نیست اما به اساس گفتار اشخاص چون متهکان (Mata—kan) از نیشگرام (۱۹۶۵)، جونت Junt از واما (۱۹۶۳)، کوچای (Kochai) از مولد پش (۱۹۶۸) وچیماک از واما (۱۹۶۹) (۱۹۷۳) اپندر با خانواده وبرادرش از اپندرستان Endr—astan (ممکن هندوستان بوده باشد) از بین صدها درهٔ های نورستان منطقهٔ کلاشوم (درهٔ وایگل) را انتخاب کرد. اپندر بار اول به اکون (Akun) آمد ودر اکون به نهال شانی و سرسبزی این منطقه پرداخت. اپندر هرجائیکه قدم نهاد انجار اسرسبزساخت وصدها نهال را غرس نموده است. اپندر در آبادی وعمران مناطق زحمت زیاد میکشید تامحیطی را که به او متعلق بود آباد و سرسبز سازد. از ین جهت آرام بودن و زندگی بی درد سر را نیز دوست داشت. دربین اکون وتیریگام (Tregam) رب النوع گوارکوانره (Gawar—kawana) نیز میزیست که برای اجداد مردم کلاشوم زیورها، کمربند نقرهٔ، جام نقرهٔ، گردن بند نقرهٔ، گوش وارهٔ نقرهٔ وغیره میساخته. گوارکوانره زندگی پر تکلیفی داشت و دائم آواز چکش وسامان زرگری به گوش اپندر میرسید. اپندر این اواز های گوارکوانره را که به اثر کارش بوجود می‌آمد تحمل کرده نتوانست، بدین معنی که گوارکوانره برای اپندر مزاحمت ایجادمیکرد. چون اپندر باگوارکوانره هیچ رابطهٔ نداشت واز طرف دیگر گوارکوانره پیش از اپندر در این مناطق جاگزین شده بود، از ین جهت لازم نمیدانست که بین او وگوارکوانره کشیدگی واقع شود. علاوه برمناطق متذکره جاهای خیلی زیبا و مقبول دیگری نیز موجود بود که اپندر میتوانست در انجا ها جا گزین شود. خلاصه اینکه اپندر اکون را ترک گفت واز دریای وایگل عبور نموده از راه نشگرام (Nishei—gram) به درهٔ فرعی نشیگرام امد.

اپندر جای اولی خودرا بنابر مزاحمتی که توسط گوارکوانره پدیدآمده بود، ترک گفته به دامن کوه و به درهٔ فرعی نیشگرام جائی را بنام آباتی Abatee برای خود انتخاب کرد. در آباتی عوض آب، چشمهٔ شیر نصیب اپندر گردید. وی درینجا به نهال شانی وسرسبز کردن این منطقه پرداخت. اپندر به این عقیده بود که در آباتی بدون مزاحمت اسرار حیات خواهد کرد. لاکن

متأسفانه درنزدیک آباتی مردم باری (Bari) اهل کسبه کلاشوم که برای مردم اتروجن(۱) Atrojan تیر، شمشیر سپر، نیزه، سبد، ظروف سفالی وچوب های حک شده تهیه میکردند. همچنان زنان شان بنام باریشتی (Baristi) که برای زنان اتروجن تکه های پشمی، کمپل وغیره میساختند، محل مسکونی این دسته مردمان حرفوی را بنام باروش Barush یاد میکنند. طبعاً به اثر کسب و مصروفیت حرفوی این مردم که آهنگری، نجاری، سبد سازی، ساختن ظروف سفالی بود وزنان شان به ساختن تکه های پشمی مصروف بودند. این مصروفیت حرفوی این مردم یک سلسله او از هایی را بوجود می آورد که این موضوع نیز باعث ایجاد مزاحمت به ایندر میگردید. زنان موصوف در بافتن پارچه های پشمی یک آله چوبی بنام کنگه (Kanga) را بکار می بردند. که در اثنای ساختن پارچه های پشمی برای محکم کردن آن با کنگه مکرراً می زدند و این عمل باعث ایجاد آواز عجیب میشود. این آواز بنام کنگه چود (Kanga—chod) یاد میگردد که ایندر از شنیدن آن به جان رسیده بود، به هیچوجه این آواز را تحمل کرده نتوانست، و درنتیجه چشمه شیر با عجه زیبا ومقبول آباتی را که مال او بود به مردم نیشگرام به یادگار گذاشت وخودش ازقلهٔ کوه ادرو (Adrow) که در بین نیشگرام وواما موقعیت دارد، عبور نمود. با رفتن ایندر از آباتی چشمهٔ شیر و ابریشم به آب مبدل گردید. البته ایندر درین سرگردانی ها برای پیدا کردن یک مسکن مناسب با خانواده خویش و برادرش گیش همراه بود. وقتیکه ایندر وگیش به مناطق واما رسیدند، سرزمین زیبا ومقبول را یافتند که در نتیجه برای تملک وآباد کردن این سرزمین بین ایندر و گیش کشیدگی زیاد ورقابت وهمچشمی آغاز گردید.

۱ـ جمعیت های نورستان قبل از ۱۸۹۶ بصورت عموم به دو طبقه اجتماعی دسته بندی شده بودند: که دسته اول را بنام اتروجن (یعنی طبقه علیا) یاد میکردند. این طبقه مردم از جملهٔ مردمان نخبه بوده که نظر به وضع اقتصادی، دادن ضیافت ها ونشان دادن مهارت ها در جنگ بمقابل دشمنان شان رتبه های اجتماعی مختلف را کسب کرده میتوانستند یعنی شخص درطبقه اجتماعی آزادانه از یک رتبه اجتماعی به رتبه دیگر ترقی کرده میتوانست. مردم دسته دوم بنام باری وشواله بودند که موقف های ثابت وغیره معمول داشتند وبه طبقه اول خدمت میکردند وبس. وموقف های شان درین اجتماع ثابت بود.

شکل و قیافهٔ ایندر :

شکل و قیافهٔ ایندر یکی ایندر مشابه به انسان بوده است. اما ایندر جثهٔ خیلی بزرگ داشت. کار های که به توان انسان ممکن نبود ایندر از عهده آن به آسانی بر آمده میتوانست. ایندر شاخ های طلائی داشت و شکل شاخ ایندر راجونت (۱۹۶۵) و چیماك (۱۹۷۳ و ۱۹۶۹) که در باره و اما معلومات داده اند چنین تشریح میکنند: ایندر دوشاخ داشت که از پیشانی او شروع شده و شکل بیضوی را بخود گرفته بود وشاخ ها باهمدیگر تماس نموده بشکل صلیب در آمده بود . ازین جهت ایندر را بنام انتلا—ایندر (Antala—Endr) یاد میکردند. مخصوصاً وقتیکه اودروا بعوض بمر اکار میکرد اورا به این نام یاد میکردند. همینطور شکم ایندر به اندازه شکم گاو بود. ازمیوه ها انگور، و مشروب را زیاد خوش داشت. ایندر میگفت: دگابور ماوم (Gaboor—om) یعنی همان ایندر هستم که شکم من خیلی بزرگ و به اندازه شکم گاو است، ایندر اسپ سواری هم میکرد. در تابستان به ایندرا کون که باغ وی بود سی آمد وزمستان به ایندر استان میرفت. مخصوصاً درهنگام شب درایندرا کون به اسپ خود سوارشده هرطرف میگشت ودرضمن گشت وگذار باغ اندرا کون را هم تماشا کرده از دیدنش خوشی احساس میکرد . (باقی دارد)

گویا نوشتم

برایت نامهٔ زیبا نوشتم	قدت را از همه بالا نوشتم
شرا بلعل تو کوثر ندارد	نگارین گردنت، مینا نوشتم
یقین میکن که چشم می‌پرستت	به دفتر ساغر صهبا نوشتم
رسان انامه رسان مکتوب مارا	به خون دل بگو، جانا نوشتم
ترا پر مهر و الفت گفته بودم	نه قلبت جان من، خارا نوشتم
دهانت مهر کردی از تکلم	به رمز دیدگان، گویا نوشتم
جگرخونم «نوایی» زین جسارت	که رویش لالهٔ حمرا نوشتم

غلام حبیب نوایی

بهار ناز

بهار است آن بهار ناز باشد در کنار من
ز وصلش گل همی چینم همین باشد بهار من

بهار است هرگز از کف ساغر و پیمانه نگذارم
نباید جز نشاط و عیش و جام می بکار من

بهار است و جهان از موج گل یک جام رنگین شد
بیا ای نوگل باغ دل امید وار من

بهار است از خس و خار آتش گل مشتعل گردید
به گلشن ابر میبارد چو چشم اشکبار من

بهار است و چمن از جوش گل ساغر به کف دارد
حریفان باده پیمائی بود امروز کار من

درین فصل طرب خیز ایمن از هر درد و غم باشم
چو موج رنگ و بو در گلشن افتاده دن مدار

جهان چون مغز مجنون یکقلم جام جنون خیز است
منم عاقل چرا دیوانگی نبود شعار من

بر آرد شعله گر چون آتش گل در چمن غم نیست
که جز می آتش دیگر نخیزد از شرار من

زمین گل جوش، هوا پر مشک و آب همچون گلاب و شیر
جهان خرم ز موج رنگ و بو چون روی یار من

گلستان رنگهای تازه اندر آب اندازد
که آن صیاد را امروز کرد اند شکار من

چو گل از خرمی سر تا بپا هم بشگفد هر دم
که این نوبهار آتش چو گل زد در کنار من

چمن امشب نمیدانم چه گل در آب اندازد
که مزید مستم و گستاخ و بیباک است یار من

(د، ص ۱۵۴)

اخبار سه ماهه

اشتراک در نخستین مؤتمر جهانی تعلیمات اسلامی

پوهاند ولی الله سمیعی وزیر عدلیه و پوهنوال غارنوال وپوهاند غلام صفدر استاد پوهنځی ادبیات وعلوم بشری درنخستین مؤتمر جهانی تعلیمات اسلامی اشتراک نمودند. درین مؤتمر که از تاریخ ۱۱ حمل الی ۱۹ حمل ۱۳۵۶ در مکه مکرمه دایر بود، چهل کشور اشتراک کرده بودند و دارای ۳۱۰ عضو بود.

اشتراک در کنفرانس یکسان نویسی

کنفرانس «یکسان نویسی نامهای جغرافیوی» وگفت وشنوددر باره زبان دری، از تاریخ ۱۸ ثور الی ۳ جوزای ۱۳۵۶ در تهران دایر گردیده بود.

درین کنفرانس که نمایندگان سه کشورهمجواراشتراک نموده بودند از طرف افغانستان پوهاند عبدالحی حبیبی وپوهاند محمدرحیم الهام اشتراک نمودند.

رفت و آمد ها

پوهاند محمد امین، پوهنوال محمد نسیم نگهت سعیدی وپوهندوی محمدافضل بنوال استادان پوهنځی ادبیات وعلوم بشری که تحت پروګرام همکاری فرهنګی بین حکومات جمهوری افغانستان وهند در برج قوس ۱۳۵۵ به هندرفته بودند درماه جوزای ۱۳۵۶، بعدازختم مدت معینه بوطن بازگشتند.

* * *

پوهاند پوهاند نصرالله گرندی عضو علمی شعبه پښتوی این پوهنځی که جهت توسعه معلومات بتاریخ ۳ اسد ۱۳۵۵ بهند رفته بود بتاریخ ۱۳ ثور ۱۳۵۶ بوطن باز گشت.

پوهاند دکتورگل حنان ظریف که جهت اشتراک در سیمینار مسایل تعلیم و تربیه وتوسعه معلومات به تاریخ ۱۰ دلو ۱۳۵۵ به المان رفته بود، بتاریخ ۳ حمل ۱۳۵۶ بوطن بازگشت.

پاطلی پوهنمل نادر شاه نیکیار که جهت ادامه تحصیلات عالی بتاریخ ۱۱ جدی ۱۳۵۴ به امریکا رفته بود بتاریخ ۱۱ جدی ۵۵ بوطن بازگشت.

پوهنوال عبد العلی که بتاریخ ۸ - اسد ۱۳۵۴ و پوهنوال سید سعدالدین هاشمی که بتاریخ ۱۱ دلو ۱۳۵۴ با استفاده از یك بورس حکومت امریکا جهت بازدید از موسسات علمی به آن کشور رفته بودند در اواخر سال ۱۳۵۵ بوطن بازگشتند.

پوهنیار لیلی ابراهیم و پوهنیار عبدالستار که با استفاده از یک بورس همکاری فرهنگی بین حکومات جمهوری افغانستان و هند بتاریخ ۱۸ دلو ۱۳۵۵ جهت تهیه مواد درسی بهند رفته بودند بتاریخ ۱۲ حمل ۱۳۵۶ بوطن بازگشتند.

(از ص ۱۵۲)

گر آن سرو روان از ناز در آغوش من آید
پر از گل گردد و گردد تهی از من کنار من
نسیم صبح جوش باده دارد از هوای گل
سرت گردم تو ئی، هم نشه، هم می هم خمار من
چرا ای خرمن گل از کنارم دور میگردی
کنارم را پر از گل کن بیا اندر کنار من
نخواهم بی رخ تو دیده بکشا یم درین گلشن
تو ئی ای آرزوی جان و دل باغ و بهار من
مرا دوزخ بود نظارهٔ فردوس بی رویت
که بی تو در دو عالم با گل وصل نیست کار من
ز جوش گل نمی گنجد جهان اندر کنار خود
بیا ای نو بهار ناز پر گل کن کنار من
بسا زم قشقه امشب تا زمو زنار بر بندم
بیا ای بت برم بنشین وخوش کن روزگار من
صبا دادا به عود دلی در د سرش گردد
به گلگشت چمن امشب خرامد گلعذار من

اوصالی: محمد عمر «اثر»

[illegible]

ز

...ودوم هم جمادی الاخر ۴۴۴ هجرت بود که به شهر مرو رسیدیم بعد از ده روز بیرون شدیم، به سراب آب گرم، نوزدهم ماه به فاریاب رسیدیم سی و شش فرسنگ بود

امیر خراسان به شبورغان بود، و به سوی مرو خواست رفتن، که دارالملک وی بود. ما به سبب [illegible] از راه سوی سمنگان رفتیم. از آنجا به راه ساده سوی بلخ آمدیم

چون به رباط سه دره رسیدیم، شنیدیم که برادرم خواجه عبدالجلیل در طایفه وزیر امیر خراسان است.

هفت سال بود که من از خراسان رفته بودم. چون به دستگرد رسیدیم بار و بنه دیدم که سوی شهر شبورغان می رفت. برادر دیگرم که با من بود پرسید که:

ـ این از کیست؟

گفتند:

ـ از آن وزیر.

گفت:

ـ شما خواجه عبدالجلیل را شناسید؟

گفتند:

ـ آری. کس او با ماست.

در حال شخصی نزدیک ما آمد و گفت:

ـ از کجا می آیید؟

گفتیم:

ـ از حج.

گفت:

ـ خواجه من عبد الجلیل را دو برادر بودند. از چندین سال به حج رفته اند. و او پیوسته در اشتیاق ایشان است. از هر که خبر ایشان می پرسد، نشان نمی دهد

برادرم گفت:

ـ ما نامهٔ ناصر آورده ایم چون خواجهٔ تو برسد، بدو بدهیم چون لحظه ای برآمد، کاروان به راه ایستاد، ما هم به راه ایستادیم.

آن کس گفت:

ـ اکنون خواجه من برسد، اگر شما را نیابد دلتنگ شود.

برادرم گفت:

ـ تو نامه ناصر را می خواهی یا خود ناصر را می خواهی؟ اینک ناصر

آن کس از شادی چنان شد که ندانست چه کند. ما سوی شهر بلخ برفتیم به راه میان روستا.

برادرم خواجه ابوالفتح به راه دشت به دستگرد آمد. در خدمت وزیر به سوی امیر خراسان می رفت. چون احوال ما بشنید، از دستگرد باز گشت و بر سر پل جموکیان بنشست تا آنکه ما برسیدیم.

آن روز شنبه ۲۶ ماه جمادی الآخر سنه ۴۴۴ بود (آغاز موسم خزان).

بعد از آنکه هیچ امید نبا شتیم [illegible] به دیدار [illegible] در وقایع [illegible] گشته به همدیگر رسید [illegible]

[illegible] خدای را [illegible] شکر ها [illegible]

[illegible]

Il y a environ cinquante ans, les caravanes mettaient sept nuits pour aller de KABOUL à DJELLĀLĀBĀD.
Ensuite, les gens ont eu accès à la voiture, et pour le même trajet il leur fallait une nuit de route car le chemin n'était pas bon.

Il y a environ une quinzaine d'années, le voyage de HERĀT à KABOUL prenait à peu près une semaine. Le passage du FA[illegible] - RŌD et d'autres rivières était dur pour les camions car il n'y avait pas de ponts.

Aujourd'hui les conditions de voyage ont complètement changé; les autobus vont à HERAT en un jour, parcourant donc plus de mille kilomètres.
En l'espace d'un jour, un camion peut voyager de TORKHAM et DJELLĀLĀBĀD vers KABOUL, aller à CHĀRIKAR, JABAL - os- SERAJ, [illegible], [illegible], PUL- é - KHUMRI, KOUNDOUZ et parvenir le même jour au port de [illegible] au bord de l'AMOU-DARIĀ.
Dans la vie d'aujourd'hui, le chemin de fer [illegible] pour le transport des marchandises lourdes comme [illegible], la [illegible] et les grandes machines. C'est ainsi que l'Afghanistan [illegible] introduire le train afin que le pays [illegible] de l'Asie et de l'Europe.
l'Afghanistan, comme dans le [illegible] passage des routes, [illegible] au sud.
Le progrès dans la construction [illegible] fonction du chemin de fer, seraient [illegible] afghan mais aussi pour nos peuples [illegible].

Depuis une centaine d'années, les bateaux à vapeur allaient de KARACHI au port de DJEDDA.
Les "Hadjis" prenaient le chemin de l'INDE et faisaient un voyage maritime.

Depuis une quinzaine d'années, ils parviennent à HEJÂZ en une journée. Comme l'état des routes s'est amélioré, ils atteignent HEJAZ au bout d'une semaine s'ils utilisent la voiture.

o

5

Dans les temps anciens, les caravanes descendaient chaque soir dans une étape (manzel). Entre deux relais, il y avait sept lieues (Far-sang) c'est-à-dire entre quinze et vingt kilomètres.

A chaque étape il y avait un relai (Rabat) ou Caravansérail. La caravane s'y arrêtait. Les voyageurs s'y nourrissaient et faisaient nourrir leurs montures. Le lendemain ils repartaient, le signal étant donné par une cloche (Djaras). Ils emportaient des vivres. S'ils devaient traverser des déserts ils prenaient des outres remplies d'eau. Les caravansérails étaient aménagés dans des endroits pourvus d'eau, près d'un village ou d'une bourgade afin que des vivres et du foin y parviennent. Lorsque la caravane arrivait dans une ville, les marchands de cette ville se réunissaient. La caravane s'y arrêtait pour le commerce et autres occupations. Les voyageurs allaient au "Ḥammām", visitaient la ville, ses bazars et ses lieux de pèlerinage. Si l'un d'eux se sentait malade il recevait des médicaments des docteurs de la ville (Hakim, ṭabib).

A cette époque, le danger des bandits et des brigands existait partout. A cet effet, les jeunes de la caravane voyageaient armés; (flèches, arcs, épées et lances).
Le voyage des caravanes dans la montagne était plus difficile.
Le passage du SÀLANG, du CHIBAR, du TANG - é - GHÀROU du LATABAND et des autres cols était très dur pendant le froid.

Le père répondit :

- " Comme tu le dis, les avantages du voyage sont innombrables.
C'est le cas du marchand qui, pourvu de richesses possède de dévoués serviteurs, d'actifs apprentis. Ils sont chaque jour dans une ville, chaque soir dans un lieu et ils se promènent constamment.

Le riche en montagne, plaine ou désert n'est pas un étranger.
Là où il parvient, il plante sa tente et s'endort. "

o

b) Voilà un autre exemple de la parole de SAÂDI de CHIRÂZ
Il s'agit de quelques lignes de l'histoire du marchand faisant également partie du chapitre III du "Golestân".

Un marchand possédait cent cinquante chameaux chargés et quarante esclaves à son service.
Il me dit :
— " Saadi, j'ai un projet de voyage !"
- " Quel est ce projet ? ".
- " 1) Je transporte le soufre du FÂRS vers la CHINE, j'ai entendu dire qu'il y est très cher.
2) De là, des bois chinois vers ROUM.
3) Les tissus de ROUM vers l'INDE.
4) L'acier de l'INDE vers "ALEP.
5) Le verre d'ALEP au YEMEN.
6) Les pierres précieuses du YEMEN vers FARS (région de Chirâz).

4

Avant l'Islam, des pèlerins venaient de Chine et du Tibet jusqu'à BAMYAN dans notre pays.
Ils ont écrit des récits de voyages qui sont parvenus jusqu'à nous et forment une sorte de source de l'histoire car ils ont cité des noms de villes et de villages et ont décrit la vie des gens.

Après l'Islam, le pèlerinage à la "Kaâba" est devenu un devoir religieux. Les "Hâdjis" se rassemblaient, venant de villes et de villages différents, pour rendre visite à la "Kaâba" à l'époque de " Hadj" c'est-à-dire " Id-é-Korbân", à la ville de la "Mecque" ainsi qu'à la tombe du prophète de l'Islam à "Médine".
Le voyage aller retour durait presqu'un an.
Les "Hâdjis" de différentes villes voisines formaient une caravane.
Souvent la caravane des marchands les accompagnait.

Ce fut samedi, le 26 du mois Djamâdi II de l'année 444 (début de l'automne
Après bien des découragements, des dangers courus pendant le voyage, après avoir frôlé la mort à plusieurs reprises nous avons retrouvé notre frère et nous en fûmes ravis. Nous remerciâmes le Seigneur.
A la même date nous sommes parvenus à la cité de "Balkh".
De "Balkh" nous étions partis vers l'Egypte, de là vers "La Mecque" et par "Bassora" en "Fârs" et parvenus à nouveau à "Balkh".
Le total faisait 2220 lieues.

——————————— o ———————————

b) " ANWARI d' ABIWARD" avait fait l'éloge du voyage,en ces termes, il y a 800 ans.

Le Voyage est l'éducateur de l'être humain,
le nid de l'honneur.

Le voyage est la source de la richesse,
le maître de l'Art.

——————————— o ———————————

3

a) Voilà un exemple de la parole de "SAADI de CHIRÂZ " qui, il y a environ 700 ans, nous donne dans le "Golestân" le récit du jeune homme vigoureux qui voulait voyager.

.... Le fils dit : "Ô Père ! Les avantages du voyages sont nombreux."

1. Le plaisir de l'esprit.
2. Entendre des choses étranges.
3. Se promener avec plaisir dans villes et pays.
4. Acquérir . honneur et politesse.
5. Accroître ses biens.
6. Connâitre des amis.
7. Avoir l'expérience de la vie.

N'est-ce pas qu'on a dit :

- " Tant que tu dépends de ta boutique et de ta demeure, ô toi qui n'est pas encore mûr, tu ne seras pas un être humain. Alors, promène-toi dans le monde avant le jour où tu ne seras plus ici-bas."

.... C'était le 12 du mois - Djamâdi II, de l'année 444 de l'Hégire- quand nous sommes arrivés de la ville de MERV. Deux jours après, nous en sommes sortis. Ce fut par la voie de " ÂB-é-GARM". le 19 du mois, nous sommes parvenus à "FARYÂB" ; ce trajet représentait 36 lieues (Farsang).

L'Emir du KHORÂSSÂN se trouvait à SHIBERGHÂN et désirait voir MERV qui était sa capitale. A cause de l'insécurité de la route, nous avons dévié vers SANGLÂN. De là, nous sommes venus vers BALKH par la voie de "Sé-DARA".

Arrivés au relai (rabat) de "[illegible]", nous avons entendu dire que mon frère ABDOL DJALIL faisait partie du corps des fonctionnaires du Vizir de l'Emir du KHORÂSSÂN . J'étais parti du KHORÂSSÂN depuis sept ans. Arrivé à "DAST-GARD" j'ai vu que l'on transportait des bagages vers SHIBERGHÂN. Mon frère qui m'accompagnait demanda :

- " A qui tout cela appartient ? "

On lui répondit :

- " Ce sont les bagages du Vizir "

Il demanda :

- " Connaissez-vous le Khwaja (le Sieur) ABDOL DJALIL ?

Ils dirent :

- " Oui, son serviteur nous accompagne. "

Là- dessus une personne s'approcha de nous et dit :

- "D'où venez-vous ?"

Nous répondîmes

- " De HÂDJ ".

L'homme dit :

- " Mon maître, le Sieur Abdol Djalil, a deux frères. Depuis quelques années ils sont partis pour "Hadj". Lui, songeait continuellement dans le désir de les revoir. Ceux à qui il a demandé de leurs nouvelles n'ont pas pu lui en donner."

Mon frère dit :

- "Nous avons apporté une lettre de Nasser, lorsque ton maître arrivera nous la lui remettrons."

Après un moment la caravane s'arrêta. Nous nous arrêtâmes aussi. Cette personne dit :

- "Bientôt mon maître arrivera, s'il ne vous trouve pas il sera triste."

Mon frère dit :

- " Veux-tu la lettre de Nasser ou Nasser lui-même ? Voilà Nasser ! "

De joie, l'homme ne sut que faire.

Nous allâmes vers la cité de "Balkh" par la voie de "Miân - Rostâ " . Mon frère Abdol-Fath Abdol-Djalil était arrivé à "Dast-Gard" par la voie de la plaine. Au service du Vizir il allait vers l'Emir du "Khorâssân". Lorsqu'il entendit parler de nous, il retourna de "Dast-Gard" et attendit auprès du pont "Jamoukiân" jusqu'à ce que nous y arrivâmes.

1

Les voyages existent depuis que la société humaine existe.

Une forme de voyage est basée sur les saisons.
Même aujourd'hui, les nomades vont vers les montagnes en été et vers les endroits chauds en hiver. Au cours de ces voyages, les membres d'une tribu, accompagnés de leurs femmes et de leurs enfants, voyagent, transportant leurs ustensiles sur des chevaux, des ânes ou des boeufs; ils déplacent leurs moutons, leurs chèvres et même leurs poules.
En même temps, ils font des ventes et des achats.

Dans les temps anciens, en plus des voyages des nomades, les hommes se déplaçaient dans le but d'émigrer d'une région à l'autre, étant donné les guerres, les dissensions, les conditions difficiles de la vie quotidienne, ou la recherche d'une vie meilleure.

Des voyages avaient lieu aussi dans un but commercial; on peut citer par exemple: le commerce de la soie, de la "Chine" vers l'ouest, c'est-à-dire le " Khorāssān" et la "Perse", l'"Iraq", la "Syrie", "Roum" (l'Asie mineure et la Grèce).
Cette route commerciale était appelée " la route de la soie". Elle avait plusieurs branches; l'une allant vers "Boukhārā" et "Merv"; l'autre allant vers "Balkh", "Hérāt"", " Nishāpour" ou de "Balkh" vers "Merv" et "Ray" (près de Téhéran). L'autre branche allait du "Chitrāl" vers "Kaboul" et "Ghazni".

Les gens voyageaient en "qāfila" = caravane, comme quand ils se rendaient en pélerinage.

a) Voici quelques lignes du "Safar ñama " de
NĀSSER KHOSRAW de BALKH
tirées de la fin de l'ouvrage, lequel a été rédigé il y a environ mille ans.

NĀSSER KHOSRAW et l'un de ses frères, après sept ans de voyage en IRAQ, SYRIE, EGYPTE et HEJĀZ rentraient par la voie de "BASSORA" et "FĀRS" (région du sud-ouest de l'IRAN, province de CHIRĀZ) vers leur pays natal, c'est-à-dire BALKH, au KHORASSĀN.

Le troisième frère attendait au KHORASSĀN, l'arrivée des deux voyageurs.

DEPLACEMENTS

et

VOYAGES

des Temps Anciens à nos Jours

Il s'agit de morceaux choisis de textes classiques, accompagnés d'introductions, traduits pour ceux ne lisant pas le dari-R.F

——— • ———

1°- Voyages des nomades ; voyages des marchands.

2°- Textes classiques : a) Récit de Nâsser Khosraw de Balkh rentrant dans son pays, revenant d'Egypte et de Hejâz. (datant de 1.000 ans)
(extrait du " Safar nâma "
b) Citation d'Anwari d'Abiward faisant l'[illegible] voyage. (datant de 300 ans).

3°- Textes classiques de Saadi de Chirâz(extraits du "Golestân", Chapitre III; datant de 700 ans)
a) le jeune homme vigoureux qui voulait [illegible] en voyage.
b) voyage d'un marchand.

4°- Evolution des conditions de voyage.

5°- Les voyages depuis un demi-siècle.

6°- L'état des choses aujourd'hui.

———

حکیم سنائی از رجال انگشت‌شماری است که با تفکر وبیان خویش در زبان دری، مکتب نوی ایجاد کرد ... و روان آدمی را صیقل بخشید که نه تنها حق بزرگی به گردن همیهنان خویش دارد، بلکه جامعه انسانی نیز مدیون و نیازمند اندیشه و تفکر اوست.

از پیغام ښاغلی محمد داود رئیس‌جمهور به مناسبت تجلیل از نهصدمین سال تولد حکیم سنایی غزنوی

ادب

نشریه سه ماهه پوهنځی ادبیات وعلوم بشری پوهنتون کابل

سال ۲۵ | شماره سوم | میزان ـ قوس ۱۳۵۶

بیانیه پوهاند عبدالسلام عظیمی رئیس پوهنتون کابل

به مناسبت تذکر صدمین سال تولد علامه اقبال در تالار رادیو افغانستان

حضار گرامی !

خوشحالم که درین اجتماع فرخنده که به‌توجه خاص دولت جمهوری به افتخار بزرگداشت‌مقام شاعر و متفکر بزرگ جهان اسلام علامه اقبال با هتمام وزارت اطلاعات و کلتور ترتیب گردیده از جانب خود و به نمایندگی ازاستادان و منسوبین پوهنتون سخن گویم.

اقبال از جملهٔ شخصیت‌های علمی، ادبی و فکری جهان چنان شخصی است که ادباو روشنفکران افغانستان آثار او را با علاقه ودلچسپی خاص‌می‌خوانند. از سوی دیگر افغانستان یگانه سرزمینی است که آن‌شخصیت بزرگ علمی و ادبی بعد ازوطن‌خود به آن‌محبت زیاد داشت.

اقبال دروس ابتدایی خود رادرطریقهٔ شاگردان نزد میر حسن

از پیغام رهبر انقلاب ... بمناسبت تجلیل از نهصد مین سال تولد حکیم سنایی غزنوی

سنایی از نوابغ بزرگیست که عشق به حقیقت و انسان دوستی و معنویتی که ضامن سعادت انسان است در آثارش نمایان است .

شمس العلماء در علو م عر بـــی واسلا می آغاز کرد و سپس از کالج دولتی لاهور در جات علمی B.A. و M.A. را درفلسفه اسلامی بدست آورد و بعد از آن جهت کســب تعلیمات عالی به ارو پا رفت و از پو هنتو ن میونیخ به اخذ دیپلو م دکتور ی نایل آمد .

اقبـــا ل بـــا آنکـــه در علـــوم وثقافت مغرب زمین ید طو لی داشت به تعلیمات اسلامی و قر آ ن کریم عقیده راسخ داشت و چنین مـــی گفت :

آن کتا ب زند ه قر آن حکیـــم   حکمت اولا یزا ل است و قدیـم

اقبا ل تلقین عار فا ن افغانستان را عامل مهم و بز رگ نشــر دیــن مبار ك اسلام در هند میدانست .

سیـــد هجـو یر مخـــدوم امم   مر قد او پیر سنجر را حـــر م

خاك پنجاب از دم او زنده گشت   صبح ما از مهر او تابنده گشت

دانش عمیق علامه اقبا ل د رعلوم و فلسفه اسلامی فکر او را بسوی عر فا ن معطوف سا خت .ودرین راه نیز طرق عار فا ن بز رگ افغانستا ن همچو حکیم سنا یـــی غزنوی و مولینا جلال الدین بلخی را بر گزید .

علامه اقبا ل با مولینا جلال الدین بلخی آنقدر علا قه داشت که آثا ر بزرگ خودرا همچو « اسرارورموز» به پیرو ی این عار ف نا مـــــی افغانستان نبشت

علاقه علامه اقبا ل از جا نـــب دیگر با ملت افغا ن از جهـــــت مجادلات بیاپی این ملت با قدرتهای بیگانه بود. درزمان کود کی اقبـــال از جنگ اول افغا ن و انگلیس وتارو مار گردید ن سپا هیان برتانوی فقط چهل سا ل گذ شته بـــود وپیروز ی میو ند از موضو عا ت تازهٔ روز درو طن اقبال بود .

در آوا ن طفو لیت و او ایـــل زندگی اقبا ل سید جمال الد یـــن افغانی افکار و آراء اصلا حی خودرا آغاز کرده بود که مبنایشی بـــر نهضت و بیدار ی شر ق خصو صا مسلمانا ن بر اساس تبلیغ معار ف واصو ل اسلا می در پر تو تعلیمات رهبرا ن صدر اسلام و اصـــلاح و رفور م اجتماعی و فکر ی و مبارز ه بااستعمار، مجا هدم برای تشکیـــل

حکو ما ت قانو نی استوار بود .

افکار سید جمال الدین افغا نی بر اقبال تاثیر بزرگ آو رده بود و ازآن در آثار خود بیا ن می نمود وی آنقدر به سید عقیده داشت که در جا ید نا مهٔ خو یش بعد اززیارت رو ح او میگو ید :

سید السا دات مو لینا جمـــال زنده از گفتار او سنگ وسفا ل

شهر ت اقبا ل بعد از عو د ت ازارو پا بیشتر شد و در ان هنگا م سه زبان رابرای نبشتن آثار ونشرافکار خود وسیله گردانید . اشعا ر دری او در محافل اد بی واجتماعات سیاسی خوانده می شد که عاشقان آزادی از آنها حظ می بردند .

مقار ن همان آوانیکه علا مه اقبال جهت تحصیلات عا لی به ارو پا رفت برپایه تعلیما ت سید جمال الد ین افغانی که در اشعارو آثار دیگر اقبال بنظر میرسید ، به همت وکوشش روشنفکران افغا نی و رهنما یـــی محمود طرز ی در افغانستا ن جنبش وافکار تازه یی پدیدار شده بود .

افکار منورین افغا نی در سرا ج الا خبار پخش می شد و شمار ه های زیاد آن به هند بر تا نـــوی می رسید در همان هنگام ســراج الا خبار در پیشا و ر و پنجـــا ب به حد ی مورد دلچسپی و تو جه گردید ه بود که جوانا ن هر نسخه آن را دست به دست میگر دانیدند وآن راباعلاقه خاص میخوا ندند.

اقبا ل در مجا هدا ت ضــــد استعمار به افغانستا ن تو جه خاص داشت خبر استـــــر داد آزادی افغانستا ن را با خو شی زیادشنید واثر خود «پیام مشرق» رابنـــا م اعلیحضر ت امان الله خان غاز ی نو شت و در آن به اعلیحضر ت امان الله غاز ی چنین گفته :

همت تو چو ن خیا ل من بلنـــد ملت صد پار ه را شیراز ه بنـــد

پس از استقلال افغا نســتا ن آثار اقبال درو طن ما می رسید مردم ما باآثار او خیلی آشنا بودند.به زبان ما شعر ها یی می سرود. عقایدوافکارآزادی خواهانه و انسا ن دوستا نه اواز مو ضو عاتی بودکه قبل از آن هم در افغانستا ن وجودداشت. اقبال هـم بـدان حقیقـت ملتفت بود که مرد م افغا نستـــا ن به واحترام خاص دارند. افغانستـــان یگانه کشوری بود که اورا رسمـــــادعوت نمود.

اقبا ل در آنو قت کشور ما راکه تاز ه استقرار سیا سی نصیبش گردید ه بود به دید ه تحسیـــــن می نگریست واستحکا م آن استقرار سیاسی رابرای بدســـت آو رد ن آزادی دیگر کشور های استعمارزده فال نیك میدانست . چشم به وطن ما دوخته بود . وبه ارشـا دا ت اعلیحضر ت شهید محمد نادر شاه غازی امید بسزا داشت و آنراچنین می ستود :

شهر یاری چون حکیمان نکته‌دان راز دا نـسی مـه و جـزر امتـان
پرده یی از ظلمت معنی کشـود نکته های ملك و دین را وانمود

اقبال بامعارف وآموزش جوانان‌ماعلاقه داشت . و در و قت سفر او به افغانستا ن شالوده پو هنتو ن‌کابل با افتتا ح پو هنځی طـــب گذ اشته شده بود .

اقبا ل در تمام دور ه زندگا نی‌خود به تربیه و تعلیم اشتغـــا ل داشت و تربیهٔ جوانا ن را هم د راشعار خود و هم بوسیله تلقین و گفتار و هم درو قت تدریس د رپو هنتو ن به‌سر می رسانید .

درو قت اقامت خود در کابل درباره‌اعلیحضرت شهید‌محمد نادرشاه چنین می گفت:

« این کشور بایست این ر هبر بزرگ رابحیث آموز گار علیمی و تربیو ی خویشس بپذ یرد زیرا تمام‌دوره حیا ت او از اخلا ص، ایثارو دو ستي با وطن، عشق به اســلام‌مشحو ن وسر شار است . »

در ین موقع از وزار ت اطلا عات‌وکلتور امتنا ن دار م که این محفل جلیل را جهت بز ر گداشـــــت‌شخصیت آن عالم و متفکر عالــــم اسلام بر پا کرده است .

دوام وبقا ی جمهور یت افغانستان‌راتحت ر هبری ر هبر بز رگـــــ آن نباغلی محمد داود از خـــــدای‌بزرگ میخوا هم .

باتشکر

سعی وعمل

بپای خود مزن زنجیر تقدیر — تهاین گنبد گردان رهی هست
اگر باور نداری ،خیزودریاب — که‌چون پاواکنی جولانگهی هست

(علامه اقبال)

پوهاند عظیمی رئیس پوهنتون کابل در حال ایراد بیانیه، در مجلس تذکار صدمین سال تولد علامه اقبال .

از سنایی تامولاناوتا اقبال

اثر

پروفیسور ان ماری شیمل

آه غزنی، آن حریم علم و فن !
مرغزار شهر مردان کهن
خفته در خاکش حکیم غزنوی
از نوای او دل مردان قوی
آن حکیم غیب، آن صاحب مقام
ترک جوش رومی، از ذکرش تمام

اینست کلمات محمد اقبال در مجموعهٔ اشعار او بنام «مسافر» که پس از دیدار افغانستان، در خزان ۱۳۱۲ ش سرود .

از انجا که امسال صدمین سالگرد تولد اقبال هم تجلیل میشود ، مناسب است این سه استاد یعنی حکیم سنایی (قرن ٦ هجری)، مولانا جلال الدین (قرن ۷ هجری م. ٦ تا ٦٧٢ ق) واقبال حکیم زمان امروزی (متوفی ۱۹۳۸ مطابق ۱۳۱۷ ش) را باهم مقایسه نماییم .

درین اشعار ، اقبال به شعر مولانا اشاره کرده است :

ترک جوشی کرده ام من ناتمام
از حکیم غزنوی بشنو تمام

این اشارهٔ اقبال بی حکمت نبوده است . در جهان غرب ، هر کسی که با شعر مولانا آشنایی دارد ، حتی آنانکه مجموعهٔ کوچک نیکولسن را خوانده اند ، این شعر دل انگیز سنایی را می شناسند :

گفت کسی خواجه سنایی بمرد

درینجا مولانا سخنان حکیم سنایی را تضمین میکند ، که پیش از وفات خود گفته بود :

مرد سنایی که همانا نمرد

مردن آن خواجه نه کار یست خرد

سابقه این بیت به شعر رودکی میرسد .

همچنین هر دوستدار مولانا این گفتار او را شنیده است :

عطار روح بود وسنایی دو چشم او

ما از پی سنائی و عطار آمدیم

عبدالباقی گلپینارلی' دانشمند ترکی ، پیدا کرده است که این بیت را با این عبارت ، سلطان ولد فرزند مولانا گفته است ، و بیت اصلی که مولانا سروده است چنین بود :

عطار روح بود وسنایی دو چشم دل

ما قبلهٔ سنایی و عطار آمدیم

سرچشمهٔ ارادت مولانا به سنایی ، به زمان کودکی وی میرسد. پدر مولانا ستایشگر حکیم سنایی بود. حکیم سنائی مدتی از زندگانی را در بلخ بسر برده بود. برهان الدین محقق ، که شاگرد سلطان ولد پدر مولانا بود ، و مولانا را متوجه ژرفای رموز راه سلوک کرد ، به حکیم سنایی غزنوی ارادت داشت چنانکه در کتاب خود اشعار او را بسیار آورده است .

ازینجاست که در آثار مولانا ، به «سنا» یعنی روشنایی سنایی ، بارها اشاره شده و مولانا ، حکیم غزنوی را مرشد «فایق» تشخیص کرده است .

اقبال دران روزگاران ، که «اسرار خودی» را سرود ، یعنی درحدود ۱۹۱۵ ع ، تصور میکرد سنایی از جمله آن متصوفان شاعر است ، که سخنش به جامعهٔ اسلامی زیان میرساند . در سالیان بعد ، اقبال عظمت سنایی را دریافت ، وازینجاست که دو شعر دل انگیزرا در مجموعهٔ «مسافر» به سنایی اهدا کرده است .

مولانا جلال الدین ، چندین حکایه یا گفتار حکیم سنایی را در مثنوی آورده است. وبه کتاب «الهی نامه» اشاره میکند ، وآن همان «حدیقة الحقیقه» حکیم سنایی میباشد. مولانا ، سنایی را

«حکیم غیب وفخر العارفین» می‌نامد (دفتر سوم مثنوی بیت . ۰۲۳) . تاثیر سنائی بر مولانا، بیشتر از تاثیر شیخ عطار بروی بوده. این مطلب، از روی آثار و اصطلاحات عمده آشکار میشود که مولانا بکار برده است . حتی درآغاز مثنوی، حکایت نی از حکایهٔ کتاب هفتم حدیقه سرچشمه گرفته وآن حکایهٔ وزیریست که اسرار پادشاه را به چاه گفته بود وازان نی بن برست :

زان کهن چاه نی بنی بر رست
شد قوی نی بن و برآمد چست

حکایه چنان است که‌آن نی‌بن راز سلطان‌را فاش کرد ، که :

شه سکندر و گوش همچو خران
دارد، این است راز دان نهان

این همان حکایهٔ یونانی میداس پادشاه گوردیون میبا شد که افسانه شده است . شهر گوردیون از شهر قونیه که‌دران مولانا می زیست وآغاز مثنوی‌را ونالهٔ نی را درانجا سروده است مسافت زیاد نداشت . *

اقبال چون از مرشد خود مولانا جلال‌الدین سخن میگوید ،او را چنین می ستاید :

جمال عشق گیرد از نی او
نصیبی از جلال کبریا ئی

بهمین گونه یکی از حکایه های‌معروف مثنوی که بسیار بآن اشاره میشود داستان پیل‌است واصل آن در حدیقه آمده است :

---

* میداس پادشاه گوردیون ، پایتخت فریجیا بود (قرن ۸ ق . م)وآن سرزمین واقع غرب فلات اناطولیه (آسیای صغیر)است .مردم ، افسانه های زیاد را بوی نسبت داده اند، که‌در فولکلور یونانیان (یعنی رومیان زمان مولانا)شهرت داشت. ازآنجمله،اینکه در نتیجهٔ غضب ار باب‌انواع بر میداس ، گوشهای اوبسان خر دراز شده بود .وی گوش های‌خودرا بزیر دخوده می‌نهفت، واز دراز شدن گوش‌او بجز ریش‌تراش اوکسی آگاه نبود. ریش‌تراش از ترس،نمیتوانست این‌سررا بمردمان بگوید .بی‌طاقت‌شده‌وراز را بسوراخ زمین‌درنیستان بگفت .چون‌نی‌درآنجا رویید،آنگاه هرکسی‌دران می‌دمید‌آواز بر میکشید: گوشهای‌میداس گوش‌خراست .این‌سخن‌گفتن نی،و افشای راز ،در فولکلور یونانیان طی‌قرون‌شهرت داشت وبجهان اسلام آمده بود، چنانکه‌سنائی آنرا در «حدیقه» آورده است . « مترجم»

بود شهری بزرگ در حد غور

و اندران شهر مردمان همه کور

قصه مثنوی چنین آغاز میشود (دفتر سوم):

پیل اندر خانهٔ تاریک بود

عرضه را آورده بودندش هنود

چنانکه فریتز مایر بوضاحت نشان داده است، اصل این حکایه منبع هندی داردودراحیاء علوم الدین ابوحامد غزالی (متوفی ۵۰۵ ھ) آمده واز آنجا بحدیقه رسیده، واز حدیقه به مثنوی آمده است.

پس شگفت نیست که مولانا در سخنان خود با احباب، که در فیه مافیه آمده، و نیز در دیوان کبیر، به دیوان سنایی ونیزبه حدیقه (بنام «الهی نامه») اشاراتی کرده است.

چون کلمات کلید ومفاهیم عمده را بنگریم، آنگاه در می یابیم که این دومرشد باهمدیگر پیوند های نزدیک دارند. یکی از ترکیبات «برگ بی برگی» میباشد یعنی سازو برگ روحانی در رویش که بی سازو برگی درکارجهان میباشد، وآن کمال فقر است. هر دو شاعر عارف درینجا تصویر برگ را پسندیده اند. شیخ عطار نیز این تصویر را از سنایی گرفته است، اما مولانا آنرا بیشتر بکار میبرد. سنایی درشعری که دران سخن به مدعیان سلوک میگوید، چنین اندرزمیدهد.

پای این میدان نداری

جامهٔ مردان مپوش

برگ بی برگی نداری

لاف درویشی مزن

همچنین درمطلع یک قصیده که حکیم سنایی آنرا درقبة الاسلام بلخ سروده است، تصویری آورده است که آنرا مولانا درچند جا اقتباس کرده است واز آنجمله در سخنان حسام الدین، که در آغاز مثنوی آمده است:

من نخسپم باصنم باپیرهن

ومطلب از آن اینست که درباره دلدار، کنایه واستعاره گفتن بیهوده است وباید سخن حق را گفت. سنایی درآن مطلع قصیده می گوید:

سوی آن حضرت نپوید

هیچ دل با آرزو

باچنین گلرخ نخسپد

هیچ کس با پیرهن

حکیم سنایی غزنوی در همین قصیده این مصرع را آورده است:

درد باید عمرسوز و

مرد باید گامزن !

و مولانا در دیوان شمس بیاد این مصرع ،غزل کاملی سروده است که در دیوان شمس آمده :

ای سنائی عاشقان را

درد باید، درد کو ؟!

بار جور نیکوان را مرد باید ، مرد کو ؟

گاهی چنان میشود که مولانا یک سطر پر از نغمه و آهنگ را از حکیم غزنوی میگیرد چنانکه در شعر ۶۹۷ دیوان کبیر :

دل، بی لطف تو جان ندارد

جان، بی تو سر جهان ندارد

و این بیت آغاز قصیده حکیم سنایی در ستایش معشوق روحانیست .

همچنین ، بنظر میرسد که سنایی ایجادگر ترکیب شعری «دار و منبر» میباشد که شعرای صوفی و غیر صوفی آنرا در کلام خود پس از وی آورده اند. حکیم سنایی این ترکیب را در بیان تسلیم به اراده دلدار بکار سپرد.

ما آن تو ایم و دل وجان آن تو ما را

خواهی سوی منبر بر و خواهی بسوی دار

در نگاه حکیم سنایی دلداده را، میان عز منبر و ذل دار تفاوتی نیست .البته در شعر سنایی ارتباط این ترکیب باسرنوشت منصور حلاج روشن نیست .

امادر شعر مولانا ارتباط بکلی روشن است .ونزدشاعران مابعد سروج ومکررمیشود چنانکه در هنداسلامی ، مرز اسدالله غالب این بیت راسروده است که مقام ضرب المثل راگرفته است :

آن راز که در سینه نهانست نه وعظ است

بردار توان گفت وبه منبر نتوان گفت

این مطلب را اقبال در نامه های خود آورده ودرآخرین رباعی خود خلاصه کرده است :

نهان اندر دو حرفی سر کار است

مقام عشق منبر نیست دار است

یکی از مشخصات کلام سنایی سخن بی پرده و بکاربردن چنان تشبیهات است که بعضی ها توقع وانتظار آنرا در کلام صوفیانه ندارند . نویسندگان انگلیسی زمان ملکه ویکتوریا که ترجمهٔ تحتی از حدیقه ودیگر اشعار سنایی را خوانده بودند، اکثراین را نه پسندیده بودند، مثلا این بیت . .

یا برون آی همچو سیر از پوست

یا بپرده درون نشین چو پیاز

مولانا نیز مانند سنایی ، تشبیهات گوناگون بکار میبرد و از سیر وپیاز سخن میگوید .

یك ترکیب شگفت دیگر، که در سخنان هردو شاعر عارف خوانده میشود ، در بارهٔ جانور درنده بنام یوز یا کوز (کفتار) است . که در هند آنرا چیته می نامند . این جانور در مقام تشبیه مقابل شیر میاید. شیر خون آشام است وکوز مایل به خوردن پنیر شناخته می شد که آدمیان برای شکار کردنش بوی می دادند . حکیم سنایی میگوید :

آدمی در جمله تا از نفس پر باشد چو کوز

هر زمانی آید از وی دبو رابوی پنیر

در دیوان کبیر مولانا (امانه در مثنوی) به کوز و پنیر اشاره های زیاد شده است . واین تشبیه را از حکیم غزنوی گرفته باشد . مقصد از دیو ابلیس است .

ترکیب مشترك دیگر «تسبیح طیور» است دریکی از قصاید عمدهٔ سنایی آواز مرغان به معنی بیان حمد ایشان به پرورد گار آمده است . از روی آنست که شیخ فرید الدین عطار (متوفی ٦٢٧) در منطق الطیر آواز مرغان را معنی کرده است . مولانا جلال الدین یکی از دلاویز ترین تبصرات را مستقیما از حکیم سنایی گرفته است، وآن آواز لك لك است :

آن لکلك گوید که لك الحمد لك الشکر!

چنانکه معلوم است ، سنایی ، به پیروی عطار ، سخن از مسخ شدن جنایت کاران بشکل خوك در روز رستا خیز سخن گفته است . واین تشبیه و کنایه ، متکی بر حدیث نبویست : «یبعث کل عبد علی ما مات علیه » یعنی که برانگیخته و زنده کرده میشود هر بنده به همان گونه که در وقت مرگ بوده است . مولانا در مثنوی (دفتر دوم بیت ۱۴۱۳) میگوید:

حشر پر حرص خس مردار خوار

صورت خوکی بود ، روز شمار

همچنین در آثار سنایی ومولانا هر دو صنایع لفظی بمشاهده میرسد ، چنانکه « قاف قرب » و «دال دعا » وغیره . سنایی این صنایع لفظی را می پسندد وآن در غزلهای مولانانیز خوانده میشود.

مولانا جلال الدین ، غزل های شدید را از حکیم غزنوی به میراث گرفته است . خود زدیگر پنجم مثنوی میگوید :

هزل من هزل نیست، تعلیمست .

نیکولسن در یافته است که این مطلب در فصل نهم حدیقه نیز آمده است . (البته این مطلب به محتوای مندرجات فصل نهم حدیقه موافق است گرچه در نشریه چاپی نیامده است) .

مولانا ، مانند سنایی ، چون سخن از عیسی بگوید، خر عیسی را نیز بخاطر میآ رد:

قدر عیسی کجا شناسد خر

لحن داود را چه داند کر

هردو شاعر، بعضی مطالب تاریخ اسلام را به عنوان رموز شعری وادبی بکار میبرند، که تاآن زمان بسیار در شعر متداول نبود . مثلا اشاره به جعفر طیار که شهید شد ومژدهٔ رفتن وی به بهشت آمد ، چنانکه درانجهان،بجای دستان بریده ، صاحب بال شد، وپرواز کرد:

مرد دنیا باز باید

تا که درد دین کشد

جعفر طیار باید

تابعلیین پرد (قصیده ص ۳۸ و)

همچنین است ، ذکر از ابو هریره . هر دو شاعر چون ازوی سخن میگویند، بخاطر میدهند که ابوهریره ، انبانی داشت و حکایت چنان است که دران انبان نعمت های شگفت موجود بود . اینك کلام سنایی :

بو حنیفه وار پای شرع بر دنیا نهم

بوهریره وار دست صدق در انبان کنیم

جای دیگر :

بوهریره وار باید یاری اندر اصل و فرع

که دل اندر دین وگه دستی در انبان داشتن

هریره بمعنی بچهٔ گربه است . در کلام مولانا هنگام ذکر ابو هریره سخن از گربه نیز میآید.

* * *

تذکار همه این شباهت ها وموافقت ها ، بین کلام سنایی ومولانا ، طومار دراز دارد ، زیرا میتوان ، بآسانی ، یك یك با ذکر امثله ، اشعار هر دو مرشد را باثبات رسانید واین همه

ظاهر کلام وپوست خواهد بود ونه مغز. از ینجا ست که باید در ژ رفای سخن بجو ئیم ، که این هر دو شاعر عارف چه میگویند. اکثر شباهت‌ها در معنی‌ومطلب‌بین‌سنایی‌ومولانا بمشاهده میرسد . اما شباهت های عمیق تر ، بین هرسه شاعر یعنی سنایی،مولانا و اقبال دریافته‌میشود.
اقبال در شعر خود در بارهٔ سنایی میگو ید :

من زیبد ا او ز پنهان در سرور
هر دو را سرمایه از ذوق حضور
او نقاب از چهرهٔ ایمان کشو د
فکر من تقدیر مؤمن رانمود.
هر د و را ا ز حکمت قرآ ن سبق
او زحق گوید من ازسر دا ن حق .

تکیه گاه هرسه‌شاعر ، کلام‌الله است .بیت‌سنایی در بارهٔ کامل بودن‌قرآن، معروف‌است :

اول‌وآخر قرآن بچه «بای آمد و«سین »؟
یعنی اندر ره دین رهبر تو قرآن «بس» !

قرآن هرسه‌شاعر راستوجه معنای کلمهٔ شهادت «لااله الا الله » گردانیده، ودر ین باره میان غزنه وقونیه ولاهور سلسله بی بمیان آمده است . هرسه‌شاعر ، کلمهٔ «لا» را دارای مقام عمده شمرده اند . حکیم‌سنایی ایجاد گر تشبیه بر تأثیر «جاروب لا » میباشد، وصورت نگارش «لا» بـه نقش جاروب شباهت دارد . در حدیقه میگو ید :

تابجاروب لانروبی را ه
نرسی د ر سرای الا الله (حدیقه ۳۹ ا)

در قصا یدگو ید:

پس بجاروب لاازو رو بیم
کوکب ازصحن گنبد دوار (قصیده ۷ ۱۹)

مولاناجلال‌الدین عین تشبیه سنایی را بکار میبرد :

بروب از خو یش این‌خا نه
ببین آن‌حسن شاها نه
بروجاروب «لا» بستان

که «لا» بس خانه روب آمد ! (دیوان ۸۷۰)

سنائی «لااله» را آغاز راه «الاالله» میداند :

چو حرف «لااله» گفتی ،

به «الا الله» مبدأ کن ! (قصیده ۹۴۳ م)

این مطلب را مولانا ونیز اقبال تکرار وشرح میکنند ،چنانکه اقبال در جاوید نامه مقام «لا» را پیش از «الا» می‌ستاید . روح جمال‌الدین افغانی را بسخن میارد ، که با انقلاب روسیه خطاب میکند که چون کاخ قیصران یعنی مدعیان خداوندی را شکسته است ، باید اکنون راه اسلام را بگیرد :

کرده‌ای کار خداوندان تمام

بگذر از «لا» جانب «الا» خرام

درگذر از «لا» اگر جوینده ای

تاره اثبات گیری زنده ای

همچنین اقبال درباره فیلسوف بزرگ المانی نیچه میگوید که بمرحله «لا» باقی ماند و بمیدان «الا» پا نگذاشت ،واین تضادتار و پود افکار نیچه میباشد.

دست اندر لام «لا» خواهم زدن

پای برفرق هوا خواهم زدن

زخمهٔ اخلاص اندر صدر جان

برنوای «لاالا» خواهم زدن (ص ۸۰۰م)

ونیز درهمین قصیدهٔ کوتاه میگوید :

طرف دولت از برای بندگی

بر دوال کبریا خواهم زدن

کلمهٔ «کبریا» را مولانا بیش از هر کلمهٔ دیگر در بیان جلال ربانی ذکر میکند . اقبال این مطلب ملتفت است وچنانکه در رباعی در بارهٔ نی ودر جاهای دیگر کلمهٔ «کبریا» را از کلام مولانا میگزیند .

در ابیاتی که خطاب بسنائی کرده ،اقبال از آنچه بیشتر سبب نگرانی او بود، یعنی تأثیر فرنگ بر مسلمانان سخن میگوید:

مؤمن از فرنگیان دید آنچه دید .

فتنه ها اندر حرم آمد پدید

درپاسخ اینکه « چه باید کرد؟ » اقبال کلام حکیم سنائی را از بهشت می‌شنود :آنکه سنائی

یعنی فقر بی برده است ومطلب ازآن فقر عرفانیست که منزل عمده سلوك است و نه تنگدستی مسکینان که آدمی را بسوی گدائی می کشانند .

اقبال از زبان سنایی میگوید .

رازدان خیروشر گشتم زفقر
زادمو صاحب نظر گشتم زفقر
یعنی آن فقری که داند راه را
بیند از نورخودی الله را
اندرون خویش جوید لااله
درته شمشیر گوید لااله

مطلب ازآن فقراست که مایهٔ سر بلندیست. چنانکه درحدیث نبوی «الفقر فخری» آمده است .
وآنکه فقیر حقیقی است باید در این میدان ثابت قدم باشد :

همچومردان گوی درمیدان فکن !

این کلام مولاناست وآنرا زقصیدهٔ معروف حکیم سنایی گرفته است :

یا برو همچون زنان رنگی وبویی پیش گیر ،
یا چومردان اندرآی وگوی در میدان فکن !

دراینجانکته یی می آید که هرسه شاعر را بان متوجه میابیم ، واین معنی کلمهٔ « مردحق » و « مرد خدای » میباشد . مرد حق آن نتواند شد که بیان حالش در آیهٔ ۱۷۹ سورهٔ اعراف (جزءنهم) آمده است : «ازگروه آنا که کالانعام ، بل هم اضل » (بسان چارپایان، بلکه گمراه‌ترا) میباشند. مطلب، مردیست که گوی در میدان افگنده ومجاهد راه حق باشد. سالك نباید به چهرهٔ آدمی نما فریفته شود، وسنایی میگوید،

اندر این ره صدهزار ابلیس آدم روی هست
تاهرآدم روی را، زنهار، آدم نشمری ! (غزل ص ۶۰۶)

مولانا عین مطلب و تشبیه را میارد. سنایی ومولانا هردو بیان میکنند که پدر آدمی عقل، و مادر او نفس است، وباید آدمی خودرا بمقام آزادی برساند:

مراد از مرد مـی آزاد مـردیست
چه مـرد مسجدی و چه کـنشتی

ازینجاست که درشعر مولانا اهمیت جستجوی این مرد میدان واین آدمی رادرمی یابیم. حکایهٔ

آن حکیم که با چراغ گرد شهر همی گشت، و می گفت: یافتن انسانم آرزوست، معروف است. اقبال در آغاز جاوید نامه همین بیت مولانا را میآرد :

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر
کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

نباید تصور کنیم که این کلمهٔ مرد و انسان زاده نظریات فلاسفه و حکما در بارهٔ «انسان کامل» میباشد. در زمان سنایی هنوز فلاسفه در نکته های تکنیکی و بحث فلسفی «انسان کامل» داخل نشده بودند. از آنجاست که در کلام مولانا نیز هیچگاه ترکیب «انسان کامل» را نمیخوانیم. همینچنین در کلام اقبال بیشتر سخن از (مرد مؤمن) آمده است. و مرد مؤمن در کلام اقبال از آن «سوپر من» (ابر مرد) که حکیم المانی نیچه از ان سخن میگوید تفاوت و اختلاف بیکران دارد. ازینجاست که اقبال از زبان سنایی میگوید:

مشت خاکی را بصد رنگ آزمود
بی به پی تابید و سنجید و فزود
آخر او را آب و رنگ لاله داد
«لا اله» اندر ضمیر او نهاد

لاله در تخیل اقبال نشانهٔ آزاده مرد است وگل گلاب نشانهٔ بندهٔ قید وبست باغ و باغبان. لاله در دشتهای بی پایان سر بر میزند ودر زبان شاعرانهٔ شرقیان رمز خون شهید، وشایسته ترین گلان است. اقبال درهمین جا گوید :

لاله را در وادی و دشت و دمن
از دمیدن باز نتوان داشتن
بشنود مردی که صاحب جستجوست
نغمه یی را کاو هنوز اندر گلوست

پس چگونه این آزاده مرد، این مرد مؤمن، ظهور میکند؟ صوفیان باستان، ودر پی ایشان سنایی ومولانا، میدانستند که جهاد بانفس، آدمی را سرفراز میکند. ومرد باید خویشتن را به اخلاق لاهوتی مجهز سازد «تخلقوا باخلاق الله» تاآنکه روح جبرئیل، جای شیطان نفس را گیرد چنانکه مولانا گفته است.

در حدیث نبوی آمده «کان شیطانی کافرا فاعاننی الله علیه حتی اسلم..»
(جامع صغیر ج ۲ ص ۷۰). یعنی: «شیطان من کافر بود، وخدا یاری کرد

تاآنشیطان اسلام آورد .سنایی اشاره بسلمان فارسی میکندو میگوید:

هر که در عقل همچو سلمان شد دانکه دیوِدلش مسلمان شد (حدیقه ۳۰)

دراینجاشایسته است بنگریم که هرسه شاعردربارهٔ ابلیس چه میگویند. نباید تصور کرد که ابلیس محض نشانه قوای شر میباشد، بلکه حکایه دیگری دارد.

اززمان منصور حلاج (۲۴۴ تا ۳۰۹ هجری) که اززبان ابلیس خطاب به پروردگار گفته بود «جحودی فیك تقدیس» صوفیان، ابلیس راسیمای فاجعه انگیز کسی میشناسند که درمیا ن فرمان بری فرمان ورضای خداوندی گرفتار بلاولعن شده است. درهمه اشعار دری که خوانده ام هیچکدام راماننداشعار سنایی که اززبان ابلیس آورده است شورانگیز نیافته ام:

بااودلم بمهرومودت یگانه بود

سیمرغ عشق رادل من آشیانه بود

بودم معلم الملکوت اندر آسما ن

امیدمن بخلدبرین جاو دانه بود

درراه من نهادنهان دام مکر خویش

آدم میان حلقهٔ آن دام دانه بود

ا ی عاقلان ، عشق مرا هم گناه نیست

ره یافتن بجانب او بی‌رضا نه بو د

عطار دربخش دوم «جوهر ذات» ، جواب ابلیس را به صاحبه سوال میارد :

در اول لعنتم کرد ست محبوب

به آ خر دا رمش امید مطلو ب ...

مولانا در دفتر دوم مثنوی ، حکایهٔ «بیدار کردن ابلیس معاویه را که و قت نما زگذشت» میارد .ابلیس درجواب معاویه سر گذشت خود را بیان کرد و چون دوم بار پاسخ داد:

گفت:ما اول فرشته بوده ایم

راه طاعت را بجان پیموده ایم

گرچه مولانا دربارهٔ ابلیس، بمقایسهٔ حکیم سنایی، سخت‌گیرتر است،مگر عین مطالب رامیارد. ا قبال نیز در چند ین جاسخن از ابلیس میگوید وسیمای فاجعه انگیز او را ترسیم میکند، که عشق او قدیم بود ، مگر خود زوال یافت.اما اقبال ، دراینجا ، بیشتر ازآدمیان شکایت میکند ، که دستخوش شیطان گردیده دست به گناه میزنند ونامهٔ اعمال خود را سیاه وسیاه تر میکنند .ا قبا ل «نالهٔ ابلیس» رادر «جاوید نامه» میارد.

ای خداوند صواب و ناصواب — من شدم از صحبت آدم خراب
هیچ که از حکم من سر بر نتافت — چشم از خود بست وخود را دریافت
بند ۵ صاحب نظر را بند سر را — یك حریف پخته تر باید مرا
آنکه گوید از حضور من برو — آنکه پیش او نیرزم هیچ دوجو
ای خدا یك زنده مردی حق پرست — لذتی شاید که بام در شکست

گویا که ابلیس چشم براه چنان آدمی زاد آزاده مرد است که شایستهٔ همان سجده باشد که ابلیس به حضرت آدم نکرده بود وتا آنروز برسد ، ابلیس سراسیمه و در تب وتلاش است.

ازین مطالعه به مطلب مشترك دیگر هرسه شاعر میرسیم : خوانندگان شعر سنایی میدانند که وی از «نردبان» بار ها ذکر میکند . آدمی باید پایه های نردبان را پیموده از مقامی بمقامی برسد چنانکه از «لا» بالا رود به «الا». در کلام مولانا نیز ، سخن از نردبان آمده است.

سنایی میگوید :

در ره روح پست وبالاها ست

کوههای بلند ودریا هاست

این مطلب را مولانا در مثنوی (دفتر اول بیت ۲۰۹۵) شرح داده است . سنایی در همین قصیده ، که در بلخ سروده ، بسی عبارات را میاورد ومولانا آنرا در بیان خود باز ذکر میکند . اینک کلام سنایی:

سالها باید که تایك سنگ اصلی زآفتاب

لعل گردد در بدخشان ، یا عقیق اندر یمن

ماه ها باید که تا یك پنبه دانه ز آبوخاك

شاهدی را حله گردد ، یا شهیدی را کفن

روز ها باید که تایك مشت پشم ازپشت میش

زاهدی را خرقه گردد ، یاحماری را رسن

عمر ها باید که تایك کودکی از روی طبع

عالمی گردد نکو یا شاعری شیرین سخن

قرنها باید که تا ازپشت آدم نطفه ای

بوالوفای کرد گردد ، یا شود ویس قرن (قصیده ص۴۸۶)

یعنی که ظهور آزاده مرد روزگار درازی را بکار دارد وتا وی از مادر بزاید هزاران هزار بمیرند.

شیخ عطار درمنطق الطیر میگوید:

صد هزاران خلق شد آتش پرست

تا خلیل الله از آتش برست (منطق الطیر ۲۳۲)

شیخ عطار درجات و منازل بشرات وپختگی رابهمین گونه درابیات دیگر شرح میدهد . چنین سیر درمیدان سلوک ازبرکت ایثاروقربانی پیاپی عاشق صورت پذیر میشود وحکیم سنایی درمثنوی سیرالعباد میگوید :

ازنباتی ملك توانی شد

وززمینی فلك توانی شد

سخنان مولانا جلال الدین درین زمینه معروف است:

ازجمادی مردم ونامی شدم

وزنما مردم به حیوان سرزدم

مردم ازحیوانی وآدم شدم

پس چه ترسم ؟ کی زمردن کم شدم ! (دفترسوم مثنوی)

مولانا این بیان را دردفترسوم وچهارم باشارهای متعدد شرح میدهد . این سخنان وی بر اقبال هنگامیکه در ۱۹۰۷ رسالهٔ علمی خودرا تهیه میکرد تاثیرزیاد آورده است. اقبال ازروی آن نظریات خودرا درباره نموی خودی برساخته است :بنده باید خردی معنوی خودرا چنان پرورش دهد که شایستهٔ ایستادن درقبال پروردگار ومناجات باپروردگار گردد و مشیت ورضای او تعالی رادرك نماید تاازروی آن این جهان رابهبود بخشد . چون بنده رااین همه آزمونها نیرومند سازد آنگاه صدمهٔ مرگ جسمی بوی زیانی نخواهد رسانید و نورشفق گون تجلی حق رامشاهده خواهد کرد ودرزندگی نوین درحریم پناه خداوند کارراه خواهد یافت. اینست عقاید اقبال که متکی برعقاید صوفیان همچو مولانا و حکیم سنایی غزنوی میباشد .

***

نزدیکی و قرابت این سه شاعرعارف تنها درزمینهٔ روحانی نیست. بخاطر بداریم که حکیم سنایی شاید نخستین کسی بود که ازمراحل مختلف زندگی درسیرالعباد سخن گفت ودربارهٔ هر فلك شرحی داد. ازقمرتازحل وهمه بروج .مولانا جلال الدین بلخی این سیرافلاك راتقلید نکرده است امادر جاویدنامه اقبال مسافرت سماوی به نه سپهر ازماه تازحل ودرپایان رسیدن درمحضر تجلي جلال حق بیان گردیده است .(ازفلك شمس سخن نمیگوید وشاید دلایل علمی امروزی مانع او شده است؟ .اقبال این سفر افلاك رایکجا با مرشد خود، مولانا طی میکند .تاثیر کمیدی الهی دانته

ایتالوی (متوفی ۱۳۲۱م حدود ۷۲۰ ق) نیز او را به کلام سنائی نزدیکتر میسازد. و دانشمند ممتاز شرق‌شناس عصر ما نیکولسن سیر العباد را شکل پیش‌آهنگ شاهکار دانته تشخیص داده است.

آیا سالک را بچه طریق، این طی منازل و این نموی شخصیت نصیب خواهد شد؟ بنده به‌چه‌گونه به امکان و مقام پرواز روح کامل جانب پروردگار واصل شود؟ جواب این همه در عشق است، و آدمی از فیض عشق به این مراتب میرسد. اقبال از زبان سنائی میگوید:

مومنان زیر سپهر لاجورد،

زنده از عشقند ونی از خواب و خورد

سنائی گفته بود:

عشق دریای محیط و آب دریا آتشست

موجها آید که گوئی کوههای ظلمت است (۸۰۶)

همچنین مولانا بیان عشق را داده بود، وچنین اشعار سنائی را بیاد داشت:

زینها را از روی غفلت این سخن بازی مدان

زانکه سر درباختن در عشق، اول منزلست (۸۱۳)

یکی از نمونه های تازهٔ این عقیدت خالص به عشق، دراشعار زبان‌سندهی شاه‌عبداللطیف بهیتائی، در سرود او بنام «سور سورتهی» خوانده میشود.

آیا درس این عشق را چه کس میگوید؟ درس این عشق را صاحبان مذاهب نمیگویند:

عشق را بوحنیفه درس نگفت

شافعی را در او روایت نیست

این سخنان حکیم سنائی غزنوی را عطار و مولانا تکرار میکنند، مولانا در دفتر سوم مثنوی بیت ۳۸۳۲ مولانا میگوید:

آن طرف که عشق می افزود درد

بوحنیفه و شافعی درسی نکرد

پس اگر این عشق را صاحبان مذاهب شرح نمیدهند، چه کس بیان میکند؟

فیلسوفان نیز بآن پی نمیبرند. در آثار سنائی در بارهٔ فلاسفه کلمات سخت ودرشت آمده است، حتی ابن سینا را که (یک قرن پیش ازو در حضرت غزنه آمده بود) رعایتی نمیکند. درنتیجه ابن‌سینا در کلام شاعران صوفی، درطی قرون، نمونهٔ نارسائی فلسفه در راه دریافت حق گردیده است. مولانا نیز، بزیر تأثیر پدرش بهاءالدین ولد، وتبصرات خشن پدرانهٔ شمس تبریز دربارهٔ

فلاسفه بدر بسیار جاها، دانشمند فلسفی را «فیلسوفک» حساب میکند. اقبال نیز بارها مرد فلسفی خشک را که نمونهٔ آن ابن سیناست به عاشق مشتعل از آتش عشق مقایسه میکند، که نمونهٔ آن مولاناست:

بوعلی اندر غبار ناقه گم
دست رومی پردهٔ محمل گرفت
این فروتر رفت وتا گوهر رسید
آن بگردابی چوخس منزل گرفت

اقبال اززبان سنائی میگوید:

بوعلی دانندهٔ آب و گل است
بیخبر از خستگیهای دل است
نیش ونوش بوعلی سینا بهل
چاره سازیهای دل، از اهل دل!

سخن اقبال بما سخنان سنائی را بخاطرمیدهد، که دریکی از زیبا ترین قصیده های خویش در نعت پیامبر اسلام سروده است:

رحمة العالمین آمد طبیبت زو طلب،
چه از ین عاصی وزان عاصی همی جوئی شفا؟!
کان نجات وکان شفا کار بابسنت جسته‌اند
بوعلی سینا نیارد، در «نجات» ودر «شفا»

این قصیدهٔ سنائی، بیان سورهٔ «والضحی» یعنی «سپیده دم» میباشد.

نسخهٔ جبر وقدر درشکل وروی وموی اوست
این ز «لیل» می شود معلوم وان از «والضحی»

اشعار زیبای مولانا در نعت پیامبر اسلام، که سرتاسر اشعارش آمده است، بخاطرما میاید. دراینجا نیز، اقبال، از روی شعور، اهمیت این جنبهٔ شعر سنائی را دریافته است. چون اقبال درجواب از زبان حکیم سنائی غزنوی، مقام عشق را در می یابد، آنگاه سرچشمه ومنبع این عشق را چنین درك میکند که این شعاع آفتاب مصطفاست:

زنده یی تا، سوز او درجان تست
این نگه دارندهٔ ایمان تست

مصطفی بحراست وموج او بلند خیز واین دریا بجوی خویش بند

شباهت ونزد یکی لفظی ومعنوی میان سنائی وتلمیذ روحانی وی مولانا ، معلوم و روشن است . درباره اقبال باید تذکر داد که وی نخست ، به انتقاد پرداخت وسپس خود تلمیذ روحانی مولانا شد ، ونیز بعداً معنی حقیقی کلمات حکیم سنایی را دریافت .

مثلا این عقیدت را سخ که آدمی را زاد وتوشهٔ کامل از قرآن نصیب میشود . وازمحبت وارادت و اعتماد برپیامبر اسلام ، اعتمادی که دران جستجوی فلسفیان مخل نباشد .

سالك را باید که درجستجوی مرد خدا باشد ، واین مقتضی جریان روزگاران دراز است . اما هر بنده را لازمست که همیشه درپی آن باشد تاذر زندگانی خود بآن برسد . سالك را سخن بصارت معنوی وباطنی دارد ، که مولانا آنرا ستوده است واقبال از زبان سنایی میگوید :

بر درون شاخ گل دارم نظر غنچه ها رادیده ام اندرسفر

تأثیر روحانی حکیم سنایی غزنوی بر کلام مولانا نمایان است . هرقدر در آثار شعری حکیم سنایی بیشتر جستجو شود ، دران ، کان افکار وعقاید ، که از روی لفظ ومعنی برتکوین زندگانی روحانی درمناطق شرقی جهان اسلام تاثیر آورده است ، باز یافته میشود . آنچه مولانا در بارهٔ مرشد معنوی خود سنایی گفته بود ، عقیدهٔ همه ارادتمندان سنایی میشود :

گفت کسی : خواجه سنایی بمرد
مردن آن خواجه نه کاریست خرد
کاه نبود او که بیادی بپرید
آب نبود او که به سرما فسرد
شانه نبود او که بموی شکست
دانه نبود او که زمینش فشرد
گنج زری بود درین خاکدان
کاو دوجهان را بجوی می شمرد

اقبال در یکی از آخرین رباعی های خود نصیبی را که از ان دو صوفی شاعر زمان اند بوم حاصل کرده اند ، به نیکوئی ادا میکند :

نصیب از آتشی دارم که اول
سنایی از دل رومی برانگیخت ...

(ترجمه ازانگلیسی بقلم عبدالشکور هادی)

پوهاند غلام صفدر

مناظرهٔ قلمی سید جمال الدین افغانی

با ارنست رینان فرانسوی در خصوص دین اسلام و علم

در جریان حیات پر از حوادث سید جمال الدین فرزند نامی افغانستان حادثهٔ دیگری اتفاق افتاد که بظاهر علمی و اکادمیک معلوم می‌شود ولی در واقع با محور اساسی رسالت او ارتباط نزدیک داشت. بنابرین هر که از سیرت نیکوی سید سخنی گفته با طناب و یا با یجاز ازین واقعه ذکری کرده است و آن این بوده که یک تن از علمای تاریخ ادیان در فرانسه در نیمهٔ دوم قرن نزدهم بنام ارنست رینان خطابه‌ای در پوهنتون سوربن تحت عنوان «اسلام و علم» ایراد کرد و بعدها همان خطابه در روزنامه (دیبه) بتاریخ ۲۹ مارس ۱۸۸۳ بطبع رسید و از همین طریق و به مساعدت دوستان عرب مقیم در پاریس سید جمال الدین بر محتوای خطابه رینان اطلاع یافت و نظر او را مبنی بر اشتباهاتی دید که می‌بایست تصحیح شود. همان بود که پاسخی مفصل بزبان عربی نگاشت و به ضم نامه‌ای عنوانی مدیر روزنامه مزبور فرستاد که در هجدهم ماه می ۱۸۸۳ ترجمهٔ آن بزبان فرانسوی بر صفحات روزنامه دیبه بچاپ رسید. پاسخ سید جمال الدین در تعدیل و تصحیح نظر این دانشمند فرانسوی طوریکه از اعتراف خود او بر روی صفحات همین روزنامه پیداست خیلی مؤثر افتاد و منظور سید جمال الدین بر آورده شد و این رویداد در شرح حال زعیم آزادی و بیداری شرق بعنوان مناظرهٔ قلمی سید جمال الدین افغان با رینان مستشرق فرانسوی شهرت گرفته است.

خطابهٔ رینان مشتمل بر سه نکته بود: (۱) یکی اینکه مورخان می‌گویند: علوم عربها، فنون عربها، تمدن عربها و فلسفه عربها. آنان درین گفتار براه خطا می‌روند چه قسمت بیشتر تمدن منسوب به عربها زاده قریحه عجم بوده چنانکه قسمت اعظم فلسفه منسوب بایشان مولود نصارای نسطوری و بت پرستان حرانی است، بنابران نسبت دادن آنها بعرب حاکی از اشتباه و مبین عدم دقت در تعبیر است و از کسانیکه در جهان اسلامی بعنوان فلاسفه تبارز کردند بجز از کندی همه از تبار غیر عربی بوده‌اند.

دیگری آنکه دین اسلام به علم و فلسفه و کاوش آزاد ترغیب نمی کند وحتی بعلت اعتقاد به غیب
خوارق عادات و ایمان تام بقضا وقدر سد راه بحث علمی می گردد و آنانکه مسلمانان که دست به فلسفه
یازیدند مورد آزار و شکنجه قرار گرفتند یا کتابهای شان طعمهٔ حریق گردانیده شد یا در زندان
اسیری که بظاهر متدین می نمودند بسر می بردند ولی با آنهم آنچه از فلسفه
ایشان بما رسیده ارزش فراوانی نداشته جز فلسفه یونانی که تفسیر یافته داده چیزی دیگر نبوده
وآنچه که ازین فلسفه از راه اسپانیا بدست اروپائیان رسیده ترجمه مخدوش این فلسفه بوده
اروپائیان سود حقیقی از آن بر نچیدند و هنگامی از آن حقیقتا فائده حاصل کردند که
آنرا باردیگر از منابع اصلیش بزبانهای خویش درآوردند اما اسلام مانع تامل خرد در بارهٔ
حقایق اشیا شده وعقل مردمان کشورهای اسلامی نارسا است واز علم متنفر بوده بحث و کاوش
را کفر ونقصانی بیهوده می انگارد.

نکتهٔ سومی انکه نژاد عربی به طبیعت خود از فلسفه و نظر فلسفی دور تر از ملل سایر
نژاد ها افتاده است زیرا المدت که دور تسلط نژاد عربی بشمار می آید دورهٔ خلفای راشدین
است وفلسفه و بحث علمی در اندورو پدید نیامد وصرف وقتی پدیدار گشت که عناصر عجمی
مظفر شدند وعباسیان را علیه امویان کمک نمودند وپایتخت خلافت را از شام بعراق انتقال دادند.»

رینان خطابهٔ خود را باتعریف وستایش از نهضت علم و دعوت قاطبهٔ ملل چه غربی و چه
شرقی بسوی علم بدینگونه پایان بخشید (پس علم روح هر هیئت اجتماعی است و ملل با آن
گامها به پیش برمی دارند وباعلم عدالت استقرار می یابد وعقل انرژی را استخدام می کند
..... و علم جز بر پیشرفت استوار بر کرامت و آزادی بشر یاری نمی نماید. (۲) .

باخواندن این خطابه که در روزنامه دیبه انتشار یافته بود ملاحظاتی خلق الساعه درذهن
سید خطور کرد وهمان بود که ما حضر ذهن خود را بقید تحریر درآورده وبه اداره روزنامه
فرستاد سید بعد از تعارفهای معمول و احیانا اغراق آمیز (۳) خاصهٔ برخی از شرقیها در
قبال خاورشناسان است گفت که خطابهٔ رینان حاوی دو نکتهٔ اساسی است (۴):

یکی اینکه دین اسلام نظر بظهور خاص خود باعلم از در مقاومت وعداوت پیش می آید.

و دیگری آنکه عربها بطبع خویش هاپستگی بحثهای ماوراء الطبیعی و فلسفی راندارند.

سید جمال الدین افغان دردفع نکتهٔ نخستین پرسش را بدین نحو طرح کرده گفت: نمیدانم
هنگامیکه خطابه را از آغاز تا انجام مورد مطالعه قرار دهد از خود میپرسد: آیا این امر ناچار

و قبرا از بعد در دین اسلام بظهور رسیده و یا منشأ آن چهره ای نیست که دین اسلام در اوان انتشارش در گوشه و اکناف جهان بخود گرفت و یا از عادات و اخلاق مردمانی نهان کرده که بپای خویش بحرم اسلام رفتند و یا بپای خویشتن بحظیرهٔ آن کشانیده شدند و پس از طرح سوال بدین نحو سید چنین ابراز نظر کرد که رهبان به این پاسخ الزامی دانسته ولیکن کوتاهی وقت و نداشتن فرصت مانع او گردید تا این نکته دقیق را روشن سازد . و به ادامهٔ سخن در بارهٔ همین نکته سید جمال الدین افغان انگشت بردین مسیحی نهاده گفت آنچه در اسلام بوقوع پیوسته در سایر ادیان هم روی داده است. زعمای کاتولیک همانگونه که من می دانم هنوز از کینه توزی و بیکاره بانچه که از نظر ایشان گمراهی و تند لمس قلمداد شده دست برنداشته اند .

اما دربارهٔ نکتهٔ دوم سید گفت — که عربها با پذیرفتن آئین اسلام از حال توحش بدر شدند و در جهت ارتقای ذهنی و طرق پیشرفت علمی براه افتادند و در ساحت نهضت فکری و فلسفی با همان سرعت قطع مسافت و سیر منزل کردند که تنها با سرعت فتوحات و پیشرفت نظامی ایشان در خور مقایسه است. در خلال یکقرن از دانشهای یونانی وغیر یونانی بهرها اندوختند و در میان خود و بقیه کشورها که تحت نفوذ وسلطه ایشان واقع شدند باشگفتی خاص رو به پیش رفتند .

روم و بیزانطه نه تنها مرکز عمدهٔ فلسفه وعلم لاهوت بلکه منبعی بودند که تمام معارف انسانی ازان پرتو افشانی می کرد ولیکن وقتی فرا رسید که علمای آنها از بحث و تحقیق باز ایستادند و کتب ارجمندشان ازخاطره ها فراموش شدند وهنگامیکه عربها بذخایر فرهنگی ملل متمدن دست یافتند درهمان پیدائشی بسرمی بردند این علوم مندرس و ازچشم افتاده را احیا ء نمودند وانکشاف دادند و چنان رونق وجلائی بدانها دادند که از پیش نداشتند .

آیا این رویداد اشارتی بلکه برهانی برذوق وشوق فطری ایشان درساحهٔ علوم نیست؟ این درست است که عربها فلسفه را از یونانیان بوام گرفتند واز اعاجم موارث گزیده و مشهورشانرا اقتباس نمودند ولی این علوم را که ازطریق فتح بدست آورده بودند شرح و بسط دادند ودامنه آنهارا بگستردند. انسجام منطقی دادند و بمرتبهٔ کمال رسانیدند واین امر حاکی ازذوق سلیم وحسن موشگافی نظر ودقت ملاحظه است که بندرت سراغ می شود .

فرانسویان و انگلیس ها والمانها بقدر عربها ازروم و بیزانطه دورنبودند ولی با این وصف از ذخایر علمی این دو بلاد استفاده نبردند وارسطو تا وقتیکه لباس عربی را بخود نگرفته بود از وی اطلاعی نداشتند و او را در روزگاری شناختند که مشعل مدنیت عربی از قله کوه های البیرانس آغاز به پرتو

الکندی کرد و روشنایی آن بغرب رسید اما تاوقتیکه صبغهٔ یونانی خود را نگه کرده بود و بانها نزدیک بود التفاتی بدو نکردند . آیا این برهان قاطع دیگری بر مزایای عقلی عربها و علاقهٔ طبیعی شان بعلوم نیست ! درحالیکه مسیو رینان خود این نکته را مسلم میداند که کشور های اسلامی درخلال پنج قرن یعنی از ۷۷۰ میلادی تاقرن سیزده هم پرورشگاه علماء ومتفکران گرانمایه ای بوده اند وجهان اسلام درانهنگام بردنیای مسیحی برتری وتفوق داشت چه رینان میگوید : عده زیادفلاسفه ایکه درقرون نخستین اسلام بظهور رسیدند مانند سیاست مداران معروف از اصل حرانی یا اندلسی یاعجمی خراسانی ویاازنصاری شام بودند . سیدجمال الدین بگفتار خود ادامه داده گفت : من نمی خواهم خصایص برجسته علمای عجم خراسانی را بدیده حقارت بنگرم وازنقشیکه دردنیای اسلامی داشتند اغماض نمایم ولیکن اینقدر میگویم که حرانی ها عرب بودند وعربها هنگامیکه اسپانیا را فتح نمودند اصل ونژاد خود را حفظ کردند وهمواره عرب باقی ماندند وزبانیکه حرانی ها چندین قرن پیش ازظهور اسلام بدان سخن میگفتند زبان عربی بود واینکه حرانی ها قبل از اسلام اعتقاد بدین صابئی داشتند این معنی را نمیرساند که باصل عربی انتساب ندارند و قسمت اعظم نصاری شام ازعربهای غسانی بودند که بدین نصرانی گرویدند اما در خصوص ابن باجه وابن رشد وابن طفیل روی این ادعا که درجزیرهٔ عرب تولد نشده اند بهیچوجه نمیتوان گفت که درعربی بودن خود کمتر از الکندی بوده اند وخاصةً اگر این گفته را مسلم انگاریم که برای تمیز ملتی از ملت دیگری راهی بجز زبان وجود ندارد .

علاوه براین اگر مااصل نژادی نظرداشته و ازعوامل مؤثر ومشوق ملت پرورنده فرد صرف نظر کنیم بدون شک به چنین نتیجه میرسیم که ناپلیون از فرانسه نباشد والمان وانگلستان درباره علمائیکه باین کشور ها رخت مهاجرت بستند ودر انجارحل اقامت افگندند ادعای حقی ننمایند و ایشانرا ازخود بدا نند .

سید جمال الدین افغان بعوامل گرایش این شعله بخاموشی تماس گرفته پاسخ خودرا برخطابه رینان بدین کلمات پایان داد (عقل موافق عوام الناس نبوده تعالیم آنرا بجز یکعده انگشت شمار نخبهٔ روشنفکر نمیدانند . وعلم باز یبائی ودلکشی که دارد نمیتواند بشریت را کاملاً ارضا کند وانسانیت نیازمند یک کمال مطلوب است وعاشق پرواز در افق دور وتاریکی که فلاسفه وعلماء توان دیدن یا کشف آنهارا ندارند . (٥)

بعد ازخواندن پاسخ سید جمال الدین این سوال درذهن خطور میکند که اوچرا بااین همه مشاغل سیاسی که داشت و باوجودمشکلات شرق که اینهمه او رابه خودمشغول ساخته بود بدین

موضوع اهتمام ورزیده وحتی با ارتباط با این موضوع رسالهٔ مستقلی در بارهٔ قضا وقدر نگاشته است.
علت آن این بوده که رنان وامثال وی از سخن گفتن در باب موضوعاتی چنین می‌خواستند اسلام
ونصرانیت را در میزان مقایسه بنهند تا نخست مسلمانان ومسیحیان را رو یارویی مقابل هم قرار دهند
وسپس دعوای مظفر و غالب را در قبال دعوای شکست خورده ومغلوب بگذارند (۶) و بدین
طریق ایمان مسلمانان مشرق زمین را با ارزشهای شان تضعیف کنند واز اعتمادشان به نفس بکاهند
تا داستان اشغال وحمایت شرق کهنسال را بزعم خود توجیه کرده باشند.

سیدجمال الدین افغانی که داعیه اعظم بیداری ورشد سیاسی شرق اسلامی بود وعلاوه بر ندای عاجل
سیاسی پرورش ذهنیت سیاسی مسلمانان را نیز منظور نظر داشت ناچار محمد عبده شاگرد مخلص
خودرا هم در این مبارزه عظیم باخود همنوا ساخت. استاد وشاگرد هردو می‌خواستند که اعتماد
عقل سلیم روشنفکر را در عصر نوین به عقیده‌شان اعاده کنند وموانع خرافات جمود وتقلید را از سر راه
آن بسوی عمل برطرف سازند و برایش فلسفه‌ای در زندگانی تهیه ببینند که بر قواعد وضوابط دینی
پی ریزی شده باشد تا خود را در برابر فلسفه غرب متسلط مقهور ومبهوت نبینند وحتی این اقدام ایشان
سودمندتر از کار علمایی بوده که از دین اسلام دربرابر مبلغین حرفه‌یی دفاع می‌کردند چه ایراد
هایی اینها غالبا بدور الفاظ ومفاهیمی چرخ می‌زد که سایر ادیان را بیشتر از دین اسلام چه در گذشته
وچه در وقت حاضر متضرر می‌ساخت. اما شبهاتی که از طرف متفکران غربی مانند رنان برانگیخته می‌شد
نیازمند یک اندیشه عقیده‌مند بدین بود که با افکار تازهٔ ضد اسلامی علی الخصوص وضد دینی
علی العموم روبرو شود ومقابله کند واین اندیشه‌ها در فکر ووجدان مسلمان سوالهایی را انگیزه
می‌کردند که از شخص معتقد ومعتمد بر اندیشه اش و صاحب باطن مشحون از یقین انتظار
جواب را داشت. عقل استاد وشاگردش آراسته به چیزهایی بود که عقل مسلمان روشنفکر در عصر
خود از علایم اعتماد بنفس و براهین اقناع اقتضا می‌کرد. (۷) روی این اساس زعیم بیداری شرق
علی الفور به غرض نهانی این خاورشناس و به انعکاسات سیاسی خطابه او که بظاهر علمی وآکادیمیک
معلوم می‌شد پی برد وباپاسخ خویش فرصت را بروی ضایع گردانید.

سیدجمال الدین در رد نظر رنان تنها نبوده بلکه هم‌وطنان او اعم از معاصر ومتاخرین هم
به تهمت‌های وی پرداختند. ازجمله معاصرانش مسیو مسمر رئیس هیأت اعزامی محصلان مصری در
فرانسه بود (۸) که خطابه رنان را حاوی سه نکتهٔ مهم دانسته درخصوص نکتهٔ اولی تقریبا با وی
همنوا بوده وراجع به نکته سومی چندان اهتمام قابل ملاحظه یی مبذول نداشت وصرف نکته دومی را
مورد توجه قرار داده گفت نمی‌توان در اسلام از چیزی سراغ گرفت که سد راه تقدم وارتقای
علمی باشد بلکه برعکس مسلمانان در اعصار مختلف نایل به تقدم علمی آمدند ودین ایشان مانع

شان نه گردید از اینکه ازاعصاری به قسمت هایی از سرگذشت شان گوی سبقت بر بایند وتفوق حاصل کنند واز نظر هر سیاحی که در همین روزگار بکشور های شان سفر کند نهضت ودست بردن بدامن علم مشهود است. عجب این است که دو روز قبل از ایراد خطابه رینان چند تن از علما در برابر همین محفل خطابه های ایراد کردند که در آنها نوآوری عربها در زمینه علم حیات داد سخن دادند واین خطابه که در مجلهٔ علمی نشر شده مارا به ماهیت تمدن اسلامی در قرون وسطی راهنمائی می کند واگر مسیو رینان برآنچه که مدیو و دوزی در باب علوم، آداب، هنرها و صنایع منسوب بعربها در مؤلفات خود نوشته اند اطلاع می یافت آنچه را که اکنون بعربها نسبت داده هرگز نمیداد. اگر دین اسلام نسطوریان ومجوس و یهود را باین تقدم علمی که مسیو رینان بیان کرده اجازه داد پس چرا اکنون مشرق میلونها مسلمان پر استعداد از علم قرار نگیرد. !

از متاخران لوئی ماسینیون فرانسوی شیخ اسلام شناسان را نام می بریم. او به نقد تاریخی برهان رینان پرداخت. برهان وی ازین قرار بود که لایارد مؤرخ انگلیسی در جریان گشت و گذار خود در شرق اسلامی مدتی در عراق ماند وچون بشهر موصل رفت بران شد که در بارهٔ اوضاع تاریخی و باستانی وغیره شهر معلوماتی بدست آورد بدین منظور به قاضی شهر رو آورد و استمداد جست و قاضی بنامه ای ندای اورا لبیک گفت وجواب وی طوری که رینان گوید بنحوی بوده که عداوت ذات البینی علم واسلام را نشان می دهد. رینان با این نامه جعلی حملهٔ خود را بردین اسلام آغاز نمود وبا همین مدرک اسلام را مخالف علم معرفی کرد.

ماسینیون را عقیده برین است که این نامه نه از قاضی مجهول موصل بلکه از خود رینان بوده است(۹)
اول اینکه در نامه قاضی خطاب بکلمه ای گوسفند من بوارد شده که این طرز بیان هم در عربی وهم در ترکی بکلی نامأنوس است وقاضی باید نامهٔ خود را بیکی ازین زبان های شرقی نوشته باشد ومسیو رینان با این طرز بیان می خواست به شنونده یا خواننده ایهام کند که این طرز گفتار از شیوهٔ های نامه نگاری متداول مردم مشرق زمین است.

دوم، نام این قاضی در دست نیست ووسیله ای هم برای شناخت صحت این نامه نداریم ولیکن با مراجعه بکتب همین مؤرخ انگلیسی معلوم میشود که قاضی مجهول الهویه موصل شخص بد خلق وبدنامی بوده و در برابر این مؤرخ رفتار ناشایسته ای ازخود نشان داده است حال آنکه او در نامه ایکه رینان از وی نقل میکند انسان بامدارا، خوش رفتار وداری تمایلات دوستانه معرفی شده است.

سوم آنکه قاضی موصل درنامهٔ خود از ستارهٔ دنباله داریکه اندک مدتی قبل از خطابه رینان

کشف شده برداشته می کند پس قاضی اگر از مردم نادان بود وتوجهی به مکشوفات علمی نداشت از کجا وچگونه از تازه ترین اکتشافات که در علم هیأت آن عصر صورت گرفته آگاه بود؟ بالاخره تناسب وتعادلی که درین هریک از عبارات وقسمت های چهارگانه در نامهٔ قاضی بمشاهده می رسد همه از یک ادیب جلیل القدر ونویسندهٔ توانایی مانند رینان ساخته است؛ نه از یک مرد نادانی هم چون قاضی موصل که بقرار گفته رینان اینقدر جاهل بوده است .

رینان عنوان خطابه خود را اسلام وعلم گذاشت ودر خصوص جزء اول آن که عبارت از دین اسلام است هر کس که درین محفل حضور بهم رسانیده تاحدی معلومات دارد بنا برین لزومی برای سخن مفصل درین مورد احساس نمی گردد وتنها همین قدر باید گفت: اسلام دینی است که خداوند جل ـ جلاله بر محمد صلی الله علیه وسلم وحی فرموده از ایمان وعمل تشکل یافته که اولی در عقیده واصول قوانین اسلامی ودومی در شریعت وفروع ایمان تجلی می کند(۱۰) اما در باب جزء دوم که عبارت از علم است، باید پرسید که منظور رینان از علم آیا مجموعه ای از معلومات منظم است ویا او علم را بمعنی خاصی بکار برده است وچرا اینقدر اصرار و تأکید بر علم کرده واین نکته وقتی روشن می گردد که باندیشه های فلسفی مروج در فرانسه قرن نزدهم رجوع شود ودر آنصورت معلوم خواهد شد که قبل از روزگار رینان یکی از هم وطنان او بنام اگست کونت در نیمهٔ اول قرن نزدهم فلسفه تحققی را بنیاد گذاشت (۱۱) بدین نهج که ماهیت و انکشاف نظر علمی را مورد مطالعه قرار داد و باین نتیجه رسید که دید علمی همواره از سه مرحله می گذرد واین مراحل سه گانه را بعنوان قانون نمو یاد کرد .

درمرحله نخستین که عبارت از شکل ربانی (فورم تیولوژیک) است پدیده ها همه بوسیله علل مافوق طبیعی تشریح وتبیین می شوند، درمرحله دومین که عبارت از تفکر نظری میتافزیکی است (سپکولاسیون متافزیک) عقل فردی وعقل اجتماعی علتهای شخصی (پرسنل) شبیه انسانی (کوازی هومان)را غیر ضروری انگاشته ولیکن هنوز پدیده ها وحوادث را معلول چیزها یی می داند که در زیر سطح پدیده جاگزین بوده ، از نمودهای استوار برانها واقعی ترند واز نقد این دو روش اندیشه تحققی (یا نسبه پوزتیویست) بمیان می آید که عبارت از مرحله سومین است. درهمین مرحله است که ترکیب موجوداتی که جدا و مستقل از جهان محسوس فرض می شوند مورد انکار قرار می گیرند .

این علم که بدان تحققی گفته می شود در حدود مدرکات محسوس منحصر مانده از طریق عملیه انتزاع وتجرید به کشف قوانین نایل می آید واین قوانین بنوبت خود علتهای اشیاء نبوده بلکه چگونگی وقوع پدیده ها را توصیف می نمایند واین نه تنها در جهان بحیث کل بلکه در هر پدیده

که تحت تجربه حسی واقع شود صدق پیدا می کند .مرحله اولی نقطه انفصال،مرحله دومی نقطه انتقال بوده صرف مرحلهٔ سومی هدف ثابت ونهایی هر اندیشه را تشکیل می دهد .

هرگاه یك مفهوم عام وشاملی بدست آید که مورد استعمال وسیع تری داشته و هر پدیده مصداقی آن باشد هدف عملی تحقق می یابد وانسان با همین ساختمان عضوی خاص خود می تواند بصورت مطلق (۱۲) بداند که علم چه می تواند بکند واین مارا قادر بر پیشگویی ساخته چنانکه بما توان آنرا می دهد که طبیعت را تحت کنترول در آورده آنرا برای تقدم و سعادت انسان استخدام کنیم وعلم بدون شك باید بتواند آینده الهای معینی در برابر چشمان بشریت بگذارد وانسانرا اخلاقا را هنمائی کند والهام بخشد، بنا برین می توان گفت که اگست کونت فیلسوف فرانسوی علم تحققی رانه تنها کافی برای توصیف چگونگی و نوع پدیده ها می دانست بلکه برعلاوه این او معتقد بود که علم تحققی می تواند کمال مطلوب وارزشهای اخلاقی بشریت را تعین کند .

اگست کونت از هرج و مرج فکری وانحطاط معاییرا خلاقی دوران خود سخت هراسان بود (۱۳) واز نظرش لازم بود که برای رفع این نقیصه و مداوای بی نظمی در رفتار اخلاقی چیزی انجام داده شود واگر بنا باشد که نظم از بی نظمی عقلانی واخلاقی زاده شود تثبیت وبرقرار ساختن یك عقیده منسجم ضروری می باشد — وچون از نظر او منبع اساسی و عمدهٔ این بی‌نظمی کشمکش میان‌علم ودین بود توجه‌خود را برهمین نقطه متمرکز ساخت. برقرار ساختن وفاق بین علم ودین وهم چنان برگشت‌اقتدار دین و کلیسا از نظر وی ناممکن ویا نامرغوب می نمود و صرف یکراه امکان داشت و آن اینکه علم خود بیك دین تحول یابد ومفاهیم آن بقدری انکشاف وتعمیم یابد که جانشین الهیات گردد. طرز دید علمی وروش علمی توسعه و انکشاف کند وحیات باید بار دیگر برشالوده علم بناو تنظیم گردد (۱۴) وتنها از همین طریق می توان جهان را نجات داد.

رینان که در نیمهٔ دوم قرن نزده هم می زیست در بارهٔ علم تحققی ،حدودونفوذ قدرت آن نظر هموطن خود اگست کونت را بالوازم آن پذیرفت، بنابران میتافزیك والهیات را در پهلوی اینگونه علم زاید انگاشت ـ چنانکه همین نظر تاقرن حاضر استداد یافته در مکتب فلسفی ایکه به عنوان تحققی منطقی در تاریخ اندیشه عقل معاصرمعروف است باوج خودرسید واز همین جاست که رینان در خطابهٔ خویش راجع به اسلام وعلم همین علم تحققی را منظورونظرداشته (۱۵) وآنرا بانامعریف وستا یش از علم پایان داده ودرباب آن این همه ابرام وتاکید را نموده است.

سید جمال الدین افغان در اینکه علم تحقیقی مفید بوده و آثار نیکویش در حیات انسانی مشهود است با این خاور شناس فرانسوی هیچگونه اختلاف نظری ندارد ولی این نابغه افغانی علم را در حیات انسان ضروری می داند اما نه کافی، چه علم تحقیقی از اشیاء و حوادث همانگونه که هستند بحث می کند نه آنطور که باید باشند بنابرین می توان گفت که علم تحقیقی با ارزشها سر و کاری ندارد واگر ارزش در حیات انسانی مقام داشته باشد باید در پهلوی علم تحقیقی مشعل دیگری هم باشد که راه انسان را بسوی سعادت روشن کند، وجدان وخاطر اورا در بارۀ آنچه از احوال غیب ورازهای نهانی کون که نمی داند مطمئن وآرام سازد، زیرا اینها احوالی اند که عقل محدود او نمی تواند برآنها احاطه کند وممکن نیست که حوادث زمان ومکان آنها را برایش ظاهر سازد (۱۶) ومنظور سید جمال الدین افغان درین مورد این است که دین رابطه انسان را با کافه وجود تعین می کند وهکذا آنچه از ظاهر وباطن، آشکار و نهان، گذشته و آینده که از ازل تا ابد امتداد یافته در قلمرو عقیده ایمانی او قرار می گیرد. (۱۷) واین کار تنها از عهدۀ دین ساخته است نه از علم. علماء وفلاسفه تاریخ اندیشه بشری در قرون گذشته و همچنان در قرن حاضر بصواب نظر سید جمال الدین شهادت می دهند (۱۸) در اروپای قرن نزدهم دو جریان بصورت برجسته وجود داشت یکی تعصب دینی ودیگری تعصب نژادی. در حین سخن گفتن از رینان واندیشه های او نباید چندان توجهی بروحیه دینی دوران وی مبذول کرد چه او اصلا بدینی ایمان نداشت وباید صرف از روحیه تعصب نژادی که آثار متعلق بشرق او را نگران ساخته است، با اختصار روانی بغرض ما از این گفتار ودرین مقام حرفی گفته آید تا بها و ارزش واقعی افکار او بی پرده شود.

نخستین علایم تعصب، علایم تعصب نژادی برضد عربها در آثار تنان متوفای ۱۸۱۹ میلادی بظهور رسید و رینان با مباحث خویش در تاریخ زبانهای سامی یك جامۀ علمی بدان داد وبعد ها حمله خود را برعلیه تمام نژاد سامی آغاز کرد وخاورشناس المانی کرستیان لاسن متوفای ۱۸۷۶ درین حمله باوی همدست شد (۱۹) تقسیم کردن انسانها بدو نژاد سامی وآریایی از سعی وکوشش علمای تاریخ زبانها در قرن نزدهم که ارتباط آنها تا آن وقت معلوم نبود (۲۰) نشأت کرد ورینان اولین کسی بود که نژاد سامی را پائین تر از نژاد آریایی دانست (۲۱). معاصران ومتأخران چون بگفته رینان از لحاظ دانش او در زبانهای زیاد سامی واز جهت بازدید وی از کشور های سامی زبان اعتماد داشتند درین نظر ازو متابعت نمودند. رینان می گفت ونمی سزد که دربارۀ نژاد سامی از دستهای فلسفی جویا شویم واز شگفتی های تقدیر این است که نژادیکه ابداع خود را و

زمینه ادیان به بلندترین مدارج اعتلاوقوت رسانید اندك بحث فلسفی بخصوص تولید فکر و فلسفه درنزد سامی ها جز التباس محض بی حاصل وتقلید از فلسفهٔ یونانی چیزد یگری نبوده است.
ازین گفته بخوبی برمی‌آید که رینان سامی بودن را مدار حکم بر تاریخ وارزش نظر فلسفی در نزد عربها گردانیده است .

او در جای دیگری گوید: «از اشتباه وسوء دلالت الفاظ بر معانی خواهد بود که بر فلسفه یونانی نقل شده بزبان عربی لفظ فلسفه عربی را اطلاق کنیم، با این وصف که درجزیره عرب نه مبادی ونه مقدماتی برای این فلسفه بمیان نیامد وهمه آنچه که انجام یافته این بوده که همان فلسفه بزبان عربی نگاشته شده است . برعلاوه این فلسفه جزدر نقاطی که ازجزیره عرب بفرسنگها دورافتاده اندمانند اسپانیا، مراکش وسمرقند شکوفان نگردید وبیشتر اهل آن ازنژاد غیر سامی بودند پس معلوم میشود او نه تنها در خطابه خویش در سوربن مخالفت خودرا با طلاق فلسفه عربی بر نظر عقلی مسلمانان ابراز کرده بلکه درکتاب خود بعنوان تاریخ زبانهای سامی نیز همین نغمه رلساز نموده است. و آنچه درین بارعلی الخصوص می توان گفت این است که رینان ازوجود زبان هندواروپائی بوجود قوم اریایی وازوجود زبان سامی بوجودقوم سامی استدلال کرد (۲۲)» و سابقاً الفظ اریایی باره ای او قات بجای هندواروپائی بکارمی رفت، درالمان هنگام زمامداری ادولف هتلر تبلیغات غیرعلمی زیادی دربارهٔ قوم اریایی بمعنی مطلوب حزب نازی نوشته شدوعملاً غرض ازلفظ اریایی مردم غیر یهودی گردید. اگردر این همه خورجین های پر از دروغ یك گندم صدق وراستی پیداشد این بود که زبان عبری زبان هندواروپائی نیست بلکه ازالسنه سامی است که ارتباط نزدیکی باعربی دارد (که آنهم زبانسامی است) وکمتربا زبان مصری های قدیم مربوط می شود چیزی بعنوان (قوم) هندواروپائی (اریایی) یاقوم سامی وجود ندارد واشخاصیکه باین السنه متکلم اند بهمان اندازه ازیك تیره ونژاداند که مردم انگلیسی زبان سروزی قاره های دنیا «(۲۳).

اماسیدجمال الدین افغان به محیط اجتماعی اهمیت فراوانمی دادوقایل به تفوق ناشی از نژاد نبود وزبان رامهمترین ارکان ملیت می دانست(۲۴) وانجا که او درا نتساب فلسفه ونظر فلسفی بعربها بنحویکه درپاسخ وی بخطابه رینان تذکار یافته پافشاری میکرد چنین باید گفت که سید جمال الدین شایدلفظ عرب رابمعنی خاص بکاربرده آنرا برکافه ملل ومردمانیکه درکشورهای اسلامی میزیستند وزبان عربی رادراکثر تالیفات خویش استخدام می کردند اطلاق میکردوبدین ترتیب اعاجم خراسانی، هنود، ترکان، سوری ها، مصری ها، بربرها اندلسی هاوغیره راشامل می شود که درزبان کتب علم با هم انباز وهمه تبعه دولت اسلامی بودند. واستاد کارلو نلینو خاور شناس ایتالوی درکتاب خود بعنوان

در تاریخ علم فلك در نزد عربها درقرون وسطی لفظ عرب را بهمین معنی استعمال کرده است ورنه بهترین عنوان این فعالیت ذهنی وسوابق آن فلسفه اسلامی بوده وهست. ودرنزد ارباب خود بهمین اسم ورسم شناخته شده بود. ابن سینا در کتاب شفاء ودر کتاب نجاة تعبیر فلسفه اسلامی را بکار برده و شهرستانی در کتاب الملل والنحل از فلاسفه اسلام نام برده وهکذا لفظ فلاسفه اسلام وحکمای اسلام در کتاب اخبار الحکما و مقدمه ابن خلدون وارد شده است پس چه میشود اگر برین نظر عقلانی که در نزد مسلمانان وجود داشت اصطلاح فلسفه اسلامی اطلاق شود بدین معنی که با قطع نظر از زبان ودین ارباب آن، در کشورهای اسلامی ودرسایه دولت اسلام بظهور رسیده ودرآغوش آن رشد کرد .

رینان بمنظور معلوم نمودن این نکته که دین اسلام ایا مانع تقدم علمی است و یا خیر می توانست بقرآن مجید رجوع کند واگر چنین کاری می کرد حتما در صفحه . . . رینان می دید که :(الذین یذکرون الله قیاما وقعودا وعلی جنوبهم ویتفکرون فی خلق السموات والارض یقولون ربنا ماخلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار)(۲۵) هکذا درقرآن مجید می دید که پروردگار عالمیان رسول خود را باستزاده از علم تعلیم داده می فرماید. «وقل رب زدنی علما» (۲۶) وبالاخره می توانست بتاریخ اسلام رجوع کند واگر چنین کاری می کرد درآنجا حتما می دید که رسول اکرم تعلیم دادن سواد خواندن و نوشتن را به اولاد مسلمانان فدیه آنعده از اسیران جنگی قریش قرار داد که در جنگ بدر اسیر شده وتوان پرداخت فدیه را نداشتند اما در این مورد باید بگوییم که دین اسلام از آن دانش بیزار است وسخت برضد آن مبارزه می کند که دعوت به الحاد کند وبه وحدت که اساس اسلام است خدشه در ذهن مسلمان وارد آورد وبنابرین اسلام مانع آن علم تحقیقی است که الحاد را ترویج کند ولیکن آیا علم تحقیقی بالضرور منجر بالحاد می گردد ومن گمان نمی کنم که عالمی پاسخ این سوال با اثبات بدهد و اگر این استدلال درست باشد یقین می توان گفت که دین اسلام هرگز مانع علم تحقیقی نه شده است ونه خواهد شد و اگر رینان اینطور می کرد هیچگونه نیازی بداستان جعلی قاضی موصل پیدا نمی کرد ولیکن او به سابقه روحیه قرن نزدهم که شیوه تاریخی را درزمینه تمام مطالعات متعلق بذهن بشری برگزیده بود معتقد بود که تاریخ صورت لازم علم هر چیزی است که تابع سنن زندگانی دگرگون شونده ومتعاقب باشد، پس علم زبانها تاریخ زبانها است وعلم ادب وفلسفه تاریخ اداب وفلسفه است چنانکه علم ذهن بشری تاریخ ذهن بشری بوده نه تحلیل زوایای روان فردی (۲۷).

واگر این نظر پذیرفته شود پس می توان گفت که دین اسلام عبارت است از تاریخ آن نه مبادی و اصولی که در قرآن مجید و احادیث نبوی بیان شده اند وبنابرین می توان از عمل مسلمان ولو بنام بر اسلام دلیل

گرفت یعنی نمی توان فلسفی موصل را مدار حکم بر دین اسلام قرار داد.

سید جمال الدین افغان با این نظر و فالی نداشته اجتهاد و رهای گذشته را ممکن می دانست چنانکه با جنبش اصلاحی خودسی خواست مجد و عظمت منصرم مسلمانان را دوبا ره زنده کند و این نکته در فکرت اصلاح براساس مبادی وحی شده مضمر است، بنابرین انسان از نظر او جز مقوم نظامی نیست که در سایه آن حیات بسر می برد، لذا نمی توان از عمل مسلمان بر دین اسلام دلیل گرفت. این از یکطرف و از طرف دیگر دین ایده الهایی را وضع و تعیین می کند که باید در رفتار آدمی زاده جامه عمل بپوشد و چون جامه عمل پوشید و تحقق یافت بعد از گذشت زمان جزو حوادث مورد بحث تاریخ قرار می گیرد اما تا وقتیکه در حالت ایده ال باقی است تاریخ نمی تواند بمطالعه آن پردازد چه تاریخ باید از حوادث گذشته طوریکه در زمان گذشته به وقوع پیوسته اند بحث کند و اگر این استدلال مقرون بصواب باشد می توان گفت که دین اسلام با تاریخ آن یکی نیست.

نظر رینان درخصوص این نکته که آیا عربها و یا مسلمانان در فلسفه ایکه بایشان منسوب است سهم اصیلی داشتند و یا صرف از فلسفه یونانی تقلید نمودند متردد و متذبذب است، در خطابه خود که در یونیورسیته سوربن ایراد کرد از ینگونه سهم اصیل انکار ورزید ولیکن در جایی دیگر گفت. «در نزد من درس نو وشگفتی ازین داستان اموخته می شود و آن اینکه فلسفه عربی یگانه نمونه ای از فرهنگ نهایت عالیی بشمار می رود که تقریبا بی آنکه اثاری از خود بجای گذارد ناگهان متوقف گردید و از خاطره امتیکه آنرا ابداع کرده بود تقریبا فراموش شد» (۲۸)

(عربها از تفسیر آراء ارسطو وسیله ای برای ایجاد یک فلسفه مملو از عناصر خاصی ساختند که تماما با انچه که در نزد یونانیان مطالعه می شد مخالف بود و فلاسفه قرون وسطی هم چنین کردند) (۲۹)
(شایسته است که جنبش حقیقی فلسفی در اسلام را در مذاهب متکلمان جستجو کنیم) (۳۰).

اگر این گفتار های وی در نظر گرفته شوند بوضاحت دیده می شود که او قایل به حصه اصیل و ابداعی مسلمانان در فلسفه بوده است و روی همین تردد اندیشه بود که بعد از اطلاع بر پاسخ سید جمال الدین افغان بر خطا یه اش اعتراف کرد که (بمن معلوم می شود که شیخ جمال الدین مرا با مجموعه ای از اندیشه ها آشنا ساخت و آن اینکه اسلام در اول وجود خود مانع از استقرار جنبش علمی در سرزمین های اسلامی نگردید و لیکن در نیمه دوم وجود خویش به اختناق جنبش علمی پرداخت) (۳۱) « من با شیخ ازدو ماه پیش اشنا شدم و در خود حالتی احساس کردم که قبلا جزدر برخورد با افراد قلیل آن حالت بمن دست نداده بود» (۳۲) نظر به آزادی اندیشه، شمایل کریمه و صراحت لهجه او در حالی که باوی صحبتی کردم

گمان می کنم که خود را با یکی از آشنایانم روبرو می بینم ومن بدون شك ابن سینا یا ابن رشد ویا یکی از آن . . . . بزرگ را که درخلال پنج قرن پیوسته برای آزادساختن انسانیت از قیود اسارت صرف مساعی می نمودند بچشم سر می بینم» (۳۳).

ایراد سیدجمال الدین افغان برخطابه رینان باعث آن شد که او نظرخودرادر ین خصوص تعدیل وتصحیح کندو بدون شك در همین نتیجهٔ اخیر نظریات رینان تاحد زیادی تعدیل شده ومنجر گردید باینکه مبارزه بر ضد علم از ماهیت دین اسلام نیست بلکه ازطبیعت آن درنیمه اول وجودش تشویق برعلم بوده نه در نیمه دوم آن.

برای اتمام سخن در بارهٔ مناظرهٔ قلمی سید جمال الدین افغان بارینان دانشمند فرانسوی درخصوص اسلام وعلم می خواهیم این نکته رابیفزاییم.اگر فیلسوف بکسی گفته شود که یك نظام فلسفی راپدیداورد و برای تثبیت آن اقامه برهان کند ویا نظام فلسفی وی را سرد ودانسته برآن استدلال نماید رینان به هیچوجه فیلسوف نبوده وسهم اصیل و ابداعی در ساحهٔ فلسفه نداشته (۳۴) است واز همین جاست که فیلسوف معاصر ما برتراندرسل درکتاب خود تاریخ فلسفه غرب وتللر درکتاب خویش تاریخ فلسفه درحین بحث از فلاسفه قرن نزدهم اروپاحتی یادی از او نکرده اند واز مؤلفان شرقی دکتورطه حسین درکتاب حافظ وشوقی بصورت عابرانه و استاد کبیر عباس محمود العقاد درکتاب محمد عبده بصورت طنز آمیز اورا فیلسوف خوانده اند (۳۵) بدون آنکه علت این توصیف رابیان کنند اما محمدعلی فروغی (۳۶)و شیخ مصطفی عبدالرازق (۳۷) تاحدی به تفصیل ازوی سخن گفته اوراحکیم وبافیلسوف گفته اند ومرتضی مدرسی چهاردهی(۳۸) از همین موضوع زیر عنوان «دو فیلسوف شرق وغرب سید جمال الدین وارنست رینان» حدیثی بمیان اورده است.ازنظر من اطلاق لفظ فیلسوف براوحاکی از اشتباه وعدم دقت درتعبیر است وغالبا برای آن صورت گرفته است تاوالایی مقام سید جمال الدین را از ین طریق هم نشان دهند اما واقع این است که شهرتو که نصیب وی در شرق اسلامی گردید تاحدی زاده استشراق وتاحدی مولودحادثه متعلق بهمین مناظره است.ازشهرت سید درشرق اوازه رینان دران بلند رفت زیراهرکس که سیرت نیکوی سید رانوشت از ین حادثه بنحوی از انحاء یادی کرد امامن نمی دانم که خود سید شهرت اشنای فرانسوی خود را معلول چه می دانسته است .

آنچه مسلم است این است که رینان یك علامهٔ متمند تاریخ اقوام سامی ادیان قدیم بوده لیکن اگر امانت داری بیطرفی وبیغرضی را ازصفات مشخصه علماء بدانیم وعالم باید واقعیت راتاانجا که مقدور اوست طوریکه هست منعکس سازد دلایل مؤید و معارض رابدون شتاب علی السویه

درمیزان سنجش گذارده و بعدها با کمال نزاهت وانکار ذات اصدار حکم کند به مشکل می توان صفت علم وعالم بودن را باو نسبت داد. آورده اند که ارنست هیکل (۳۹) متوفای ۱۹۱۹ بازی در قیافه جنین حیوانی تزویر کردتا به جنین انسان شباهت نزدیک پیدا کند تا از ین طریق نظریه خودرا در باب تطوربه اثبات رساند وامید داشت که پس از ین رویداد نام او در آفاق معروف و مشهور گردد. این تزویر نهان نماند، هنگامیکه اکادمی برلین صدمین سالگرد خود را جشن می گرفت علماء رااز گوشه وکنار برای اشتراک درین جشن فراخواندند ولی دعوت رابشا یستهٔ این هم وطن خو یش ندانست ـ بنابرانچه که همین اکنون تذکر دادیم چون انتقاد دانشمند فیلولوژی ماسینیون شیخ اسلام شناسان ، برداستان قاضی موصل را کس نتوانسته ردکندو مقرون بصواب است وریتان انرا برای رسیدن بمنظور خاصی جعل کرده است فاقد برجسته ترین صفت عالم می گردد.

***

ضمیمه : شناسایی با ارنست رنان نـو یسندهٔ فرانسوی ـ متولد ۱۸۲۳ متوفی ۱۸۹۲

در کودکی ونوجوانی شاگردی میکرد تااینکه کشیش کاتولیک شود . امادر ۲۲ سالگی تغییر فکری داد ومعتقد به این شد که بایدشعروادب ونمزسیانس بشری جا گزین مسیحیت ود یگر اد یان شود . از همین جا با اهل ادیان مخالف افتاد .

رنان به بر رسی ز بان های قدیم اراد تمندبود وزبان های سامی رامطالعه کرد در ۱۸۶۰ و۱۸۶۱ به فلسطین سفرنمود ودر ۱۸۶۳ رساله تاریخ منشاء مسیحیت را چاپ کرد ومطلب او این بود که مسیحیت عقلانی وانتقادی را ایجادواستوار کند . کتاب زندگانی مسیح را باهمین روحیه نوشت و باین موجب ازتدر یس درکرسی کولژ دوفرانس معزول شد.

این کتاب بشیوهٔ شاعرانه اما عبارات عقلانی تحریرشده بودوعیسی علیه اسلام را یک مردبی نظر خوانده بود (درحالیکه مسیحیان به عیسی صفات ربانی می دهند) .

بعدترتار یخ قوم اسرائیل را نیز نوشت (۱۸۸۷) ومقصد اوآشتی دادن حس دینی و تحلیل سیاسی بود . در رساله ریفورم ذهنی واخلاقی عدم اعتمادخود را بهدیموکراسی اظهار کرده است. یونان باستان را می ستود و می گفت دران جاین زیبائی و عقل و پرستش ارباب انواع توازن وآهنگ برقرار بود.

شهرت ارنست رنان که درقرن ۱۹ معتبر بود درقرن ۲۰ ازمیان رفت زیرا :

۱ــ مطالعات رنان در زمینهٔ زبان های سامی در وقت خود قابل توجه بود باپیشرفت مطالعات امروز ازاعتبار افتاد و شرق شناس واثق بحساب نمی آید.

۲- گرچه بعضی مطالب عقلانی را درطرز تحلیل مسیحیت وارد کرد امانظریات وی در بارهٔ مسیحیت عقلانی شکست یافت. مسیحیان کاتولیك از و پیروی نکردند وآن اروپائیان که عقیدهٔ خودرا درمسیحیت ترك کرده بودند نیز باومعتقد نشدند و فیلسوف واثق نیز بحساب نمی‌آید.

۳- در ۱۸۰۱ مقاله یی را جع به منشاء اسلام در مجلهٔ دوجهان چاپ پاریس نوشته که مدتی مورد علاقهٔ شرق‌شناسان معاند با اسلام بود امادراثر نشرات استاد فقیدلویی ماسینیون که عدم‌صداقت رنان‌را در تحقیقات اسلامی ثابت کرد (مجله مطالعات اسلامی چاپ پاریس ۱۹۲۷ جزو ۱۱ صفحه ۲۹۷ تا ۳۰۱) اکنون اسلام‌شناسی آثار رنان‌را مرجع واثق نمی‌دانندو بآن‌حواله داده نمی‌شود.

خلاصه اینکه امروز ارنست رنان محض بحیث یك نو یسندهٔ قرن نزده فرانسه شناخته میشود که سبك شاعرانه‌را در بیان مسیحیت عقلانی بکار می برد و اهمیت وتاثیر این تلاش اوهم زنده نمانده است.

۴- سخنرانی ارنست رنان که سید جمال الدین افغانی پاسخ آنرا داد درفرانسه در همانوقت (۱۸۸۳) موردمخالفت یکعده شخصیتهای فرانسوی آمد ودیگردانشمندان اسلام مانند نامق کمال نیز بان عثمانی نیز جواب رنان‌را نوشته اند که بصورت رساله به ترکی عثمانی چاپ شده است.

مآخذ:

۱- صفحه ۸۶ زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث اثر احمد امین ۱۹۴۸ مطبعهٔ مصر.

۲- صفحه ۸۶ -۸۷ زعماء الاصلاح فی العصر الحد یث اثر احمد امین.

۳- صفحه ۳۴ اسلا م و علم ترجمه وتو ضیحات سید هادی خسرو شا هی ۱۳۴۸ مطبعهٔ محمدعلی علمیه صفحه ۸۹ زعما ء الاصلاح فی العصر الحدیث - احمد امین

۴- صفحه ۳۴ اسلام و علم تر جمه وتوضیحات سیدها د ی خسرو شاهی.

۵- صفحه ۹۱ زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث اثر احمد امین.

۶- صفحه ۲۵۸ محمدعبده، اثر عباس محمود العقاد دار مصر للطباعة.

۷- صفحه ۲۵۷ محمدعبده، ا ثر عباس محمود العقاد.

۸ - صفحه ۸۷ -۸۸ زعماء الاصلاح فی العصر الحد یث ا ثر احمد امین.

۹- صفحه ۲۲ -۲۵ اسلام وعلم ترجمه وتو ضیحات از سید هادی خسروشاهی.

۱۰- صفحه ۷ - العقاید الاسلامیه اثر السید سابق ۱۹۶۷ دارا لنصر للطباعه.

۱۱- صفحه ۲۸۶ - تاریخ فلسفه بقلم فول لر.

۱۲- صفحه ۲۸۵ - تاریخ فلسفه بقلم فول لر.

۱۳ - عین ماخذ ۲۸۵

۱۴ - صفحہ ۳۸۵ تاریخ فلسفہ ول ڈیورانٹ۔

۱۵ - صفحہ ۱۱ - ابن رشد والرشدیہ ارنسٹ رینان ترجمہ عادل زعیتر ۱۹۵۷ء دار احیاء الکتب العربیہ۔

۱۶ - صفحہ ۳۲ حقائق الاسلام واباطیل خصومہ، الرعباس محمود العقاد ۱۹۶۶ء دار الکتاب العربی۔

۱۷ - صفحہ ۲۲-۲۳ عین ماخذ۔

۱۸ - صفحہ ۲۸۴-۲۸۶ اسس الفلسفہ، از ڈاکٹر توفیق الطویل ۱۹۶۷ء مطبعہ لجنۃ التالیف و الترجمہ والنشر۔

۱۹ - صفحہ ۹ تمہید لتاریخ الفلسفۃ الاسلامیہ از مصطفی عبد الرازق ۱۹۶۶ء مطبعہ لجنۃ التالیف والترجمہ النشر۔

۲۰ - صفحہ ۶ ج ۱ - تاریخ جہان نو از رابرٹ روزول پالمر ترجمہ ابوالقاسم طاہری۔

۲۱ - صفحہ ۱۰ تمہید لتاریخ الفلسفہ الاسلامیہ از مصطفی عبد الرازق۔

۲۲ - صفحہ ۱۰ تمہید لتاریخ الفلسفہ الاسلامیہ از شیخ مصطفی عبد الرازق۔

۲۳ - صفحہ ۶ ج اول تاریخ جہان نو از رابرٹ روزول پالمر ترجمہ ابوالقاسم ۱۳۴۹ - امیر کبیر۔

۲۴ - صفحہ ۸۳۸ سید جمال الدین افغان و اندیشہ های او، مرتضی مدرسی چہاردہی۔

۲۵ - قرآن مجید، آیہ ۱۹۱ سورہ آل عمران - ۲۶ - قرآن مجید آیۃ ۱۱۴ سورہ طہ۔

۲۷ - صفحہ ۱۴ ابن رشد و الرشدیہ از ارنسٹ رینان ترجمہ عادل زعیتر،

۲۸ - ص ۱۱ - عین ماخذ۔

۲۹ - صفحہ ۱۲ تمہید لتاریخ الفلسفہ الاسلامیہ از شیخ مصطفی عبد الرازق۔

۳۰ - ص ۱۲ عین ماخذ

۳۱ - صفحہ ۲۹ زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث از احمد امین۔

۳۲ - صفحہ ۳۹ - اسلام وعلم ترجمہ و توضیحات سید هادی خسروشاهی۔

۳۳ - صفحہ ۹۲ زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث از احمد امین۔

۳۴ - صفحہ ۲۰۹ ج ۳ سیر حکمت در اروپا از محمد علی فروغی ۱۳۴۴ کتاب فروشی زوار۔

۳۵ - صفحہ ۲۴۹ محمد عبدہ - ۳۶ - صفحہ ۲۰۹ سیر حکمت در اروپا۔

۳۷ - صفحہ ۹ تمہید لتاریخ الفلسفہ الاسلامیہ۔

۳۸ - صفحہ ۶۸ سید جمال الدین افغان و اندیشہ های او

۳۹ - صفحہ ۲۰۹ اسس الفلسفہ از ڈاکٹر توفیق الطویل ۱۹۶۷ء مطبعہ لجنۃ التالیف والترجمہ والنشر۔

پوهندوی شاه علی اکبر

بمناسبت تجلیل از حکیم سنائی غزنوی
نهصد سال پس از وفات وی

مقایسهٔ طریق التحقیق با آثار دیگر حکیم سنائی غزنوی

سالها بین محققان شایع بود که کتاب «طریق التحقیق» از آثار سنائی است، بالاخره دانشمندی پیدا شد که بگوید: این کتاب اثر سنائی نباشد و از شخصی بنام احمد بن حسن بن محمد نخجوانی باشد.

از همان دم که با طلبی برادرانه دانشمند سویدنی نسخه یی از طریق التحقیق را که بصورت انتقادی چاپ نموده بود از روی لطف برایم داد در چهار صفحه مختصر تقریظ و انتقادی نوشتم و در شماره دوم سال ۲ نشراتی مجله ادب نشر کردم.

امسال در شماره های اسد و سنبله روزنامه انیس دو مقاله از دو تن دانشمند افغانی نشر گردید که مؤید همان نظر متداول بود که طریق التحقیق از آثار حکیم سنائی است. (۱)

بران شدم تا وجوه مشابه این اثر را با آثار دیگر حکیم تا جائی که فرصت دست دهد موجز ارائه دارم، که اینک بسیار مختصر تقدیم میدارم :

۱- ایراد آیات و احادیث و مقوله های عربی :

حکیم سنائی به مقایسه عارفان دیگر در همه آثار منظوم و منثور خویش آیات، احادیث و مقوله های عربی را بیشتر استشهاد می آرد و کلام خود را بدین شیوه دلپذیر و مستدل می سازد، شیوه اوست که آیات و احادیث را برای رعایت وزن شعر ناتمام و تلمیح گونه می آرد و بقیه را برای خواننده می گذارد.

---

(۱) استاد علی اصغر بشیر، ناظم طریق التحقیق کیست؟ روزنامه انیس، شماره های مورخه ۳ و ۴ و ۵ سنبله و اسد ۱۳۵۹ - پوهندوی سرور همایون، ناظم طریق التحقیق کیست؟ شماره های مورخه ۲، ۷ و ۲ اسد، ۲۸ و ۲۹ سنبله ۱۳۵۹.

وآنکه او گوهر محبت سفت | بزبان وبه دل انا الحق گفت
(طریق التحقیق بیت ۲۹۳)

واز دیگر کلماتیکه مکرر در اثارش می‌آید: هزل، جد، مبدع، موهم، توهم، ملبس، ترهات ولبی است. که چندی از ان را مثال می ارم:

اندران دم که مبدع اشیا | کرد نقش وجود تو پیدا
(طریق التحقیق ص ۱۸ بیت ۳۲۶)

واهب العقل ملهم الالباب | منشی‌ء النفس مبدع الارباب
(حدیقه — باب اول)

بگذر از وهم وازسخن بگذار | کی بود وهم مدرک اسرار
(طریق التحقیق ۲۱ — ۳۶۶)

واهب نطق و کاتب منشور | مبدع امر ومبدع ما مور
(سیر العباد ص ۱۰)

سست جولان زعزذاتش وهم | تنگ میدان زکنه وصفش فهم
(حدیقه — توحید)

چون ز دریای وهم درمی سفت | در میان خد یشی با من گفت
(ص ۳ تحریمة القلم، خلیلی ۱۳۳۸)

حکمت از هجت تو سرود اید | لبی از جهل تو فرود آید
(حدیقه — بیت ۹۱۹)

سوی سر لبی لبار دگوش | چون ز با لی فصیح گوخاموش
(۹۳۲ — حدیقه)

۴ — استعمال لغات:

سنائی رحمه‌الله در اشعار ونوشتهای خود لغات ومصطلحاتی را بکار می‌برد که بعضا مختص به محیط ومولد او یامخصوص خود اوست که ازان گونه درآثار او بسیار می‌یابیم وبسیاری از انها در همه آثارش مانند طریق التحقیق آمده است که برخی از آنها را درینجا شاهد می آرم:

رخ: که بمعنای روی، وجه، دانه شطرنج بکار می رود.

باتش رخ او وره که یابت گز تف عشق | هزار جان و جگر سوخت زلف دود آسایش
(حدایقه — ۳۱۴)

بود روزی مهار که ولرغ گاین سعادة نمود ما را رخ

(طریق التحقیق ۱۳ – ۲۱۱)

در ره عاشقی جفا نه رواست هم رخ دوست در بلانه رواست

(حدیقه ۲۰۷)

سرائی : ریا کار وخود نما .

در طریق التحقیق (ص ۳۲) گوید : فی مذمة الریاء والسرائی.

هرکه در راه عشق صادق نیست جز سرائی وجز منافق نیست

(دیوان ص ۱۷۲)

در مکاتیب : «عجب نبود که طلعت مجد تو مستدرک مطالعه هواجس نبود ورای هر سرائی بکنگره کنه جمال تو نرسد» (مکتوب اول – ص ۱۱)

در صفحه ۲۰۱ سیر العباد الی المعاد (چاپ کابل) عنوانی است : «صفت سرائیان».

هزل ور یشخند :

تو شناسی که نیست هزل و محال لیش کن زود و خاک بر لب مال

جاهلان جمله نا پسند کنند و زسر جهل ریشخند کنند

(تعلیقات مکاتیب ص ۲۳۶)

هزل را خواستار بسیار است زلغ و ریشخند بس یار است

(طریق التحقیق ۲۰ – ۹۱۱)

مات : این لغت در زبان دری افغانستان با افعال معاون گر دان میشود. نیز در زبان پشتو بمین معنای شکست مستعمل است وسنائی آن را به همین مفهوم بکار برده است ودر بازی سطرنج معمول است که حکیم هم بمعنای شکست محض وهم بمعنای شکست در سطرنج استعمال کرده است .

هرکه در راه عشق گردد مات درجهان کمال یافت حیات

(طریق التحقیق بیت ۵۰۸)

ده پیل نهی بمراد دل معشوق تا در کف عشق شه او مات نگردی

محکم نشود دست تو در دامن تحقیق تا سوخته راه ملامات نگردی

(دیوان ص ۶۲۷)

رسته : این کلمه در افغانستان بمعنای (صف وقطار) است و حکیم هم این مفهوم را در نظر داشته است .

راستی کن که اند رین رسته — نشود جز براستی رسته

درین رسته که مسکن تست — نفس او کفر و دوست دشمن تست

(طریق التحقیق ۷۲۸-۷۲۹)

اندرین رسته رستگاری کن — تا دران رسته رستگار روی

(دیوان ص ۱۰۵)

نوی : تا ازان قطرها بگوش نوی — وحده لا شریک له شنوی

(حدیقه چاپ حبیبی بیت ۲۰۲)

نغمهٔ مطربان بگوش نوی — وحده لا شریک له شنوی

(طریق التحقیق بیت ۱۲۹)

در واقع این دو بیت در هر دو اثر برای افاده یك مطلب است .

ترهات : ورنه دینی کزین حیات بود — دین نباشد که ترهات بود

(حدیقه حبیبی — ب ۹ ۳۳)

گرنه بی هرزه گوی و دیوانه — تا کی این ترهات و افسانه

(طریق التحقیق ب ۳۴۲)

عمل اینها به ترهات بود — نعل شان بدترین صفات بود

(همو)

خاص در بند لذت و شهوات — عام در بند هزل و ترهات

(سنایی — المعجم فی ... ص ۲۹۹)

وشاق و وثاق :

این دو کلمه که یکی نام حیوانی که آن را سیاه گوش گویند ودیگر اکنون به تلفظ (اتاق) باقی است و هر دو کلمه هنوز زنده است . (مجله ادب شمارهٔ دوم ص ۳۵) .سنایی این دو لغت را بمعنای امروز آن بکار برده است :

دو وشاقند بسته در دو وثاق — بر میان بهر بندگیت نطاق

(بیت ۸۲۶ طریق التحقیق)

ج- مرکبات اضافت استعاروی:

از طریق التحقیق:

چشم جان	بیت ۳۰۰
سایه عز	رر ۳۰۳
سایه عمر	رر ۳۰۶
بوستان انس	رر ۳۰۸
جام معرفت	رر ۳۸۱
گوهر محبت	بیت ۳۹۳
ابجد عشق	رر ۴۳۰
بار حرص	رر ۴۰۱
آب صدق	رر ۵۰۰ ... و غیره.

در دیوان حکیم:

سایه طبع	ص ۱۹۶
جاروب لا	ص ۱۹۷
قفس چرخ	ص رر
نگارخانه امر	ص ۱۹۹
تمر صحرا لا اله	ص ۱۹۹
اقلیم عشق	ص ۲۰۱
بادیه فهر	ص ۲۱۰

ولیز در دیوان حکیم:

کعبه قبول (ص ۲۰۱) باغ رای (ص ۲۰۲) جامهٔ ناموس (۲۰۵) چرخ فضل (۲۱۲) لولوه اوصاف (۲۲۲) خانه طاعات (۲۰۶) و کعبه اقبال (۲۰۶) .... و امثال اینها.

هر که هردو اثر را از نظر اینگونه مرکبات و رانداز کنیم لیک دوسی ما بیم که هردو اثر زاده یکطبع اند.

ه- تجزیه کلمات برای حفظ وزن شعر

در دیوان حکیم همچون طریق التحقیق وحدیقه بارها برای حفظ وزن شعر اسماء وافعال را بحروف تجزیه کرده وعین تلفظ حروف را مدار اعتنا و قرار داده است تا هم مطلب اداشود هم وزن شعر درست شود.

در طریق التحقیق

عشق را عین و شین و قاف مدان — بلکه هر یست در ره عرفان

(ص ۲۸)

کاف و نون چون بیکدگر پیوست — شد پدید آنچه بود و باشد و هست

(ص ۲۰)

حدیقه:

کاف و نون نیست جز نبشتهٔ ما — چیست کن سرعت نفوذ قضا

(ص ۸۲)

دیوان:

عین و شین و قاف را آنجا که درس عاشقی است — جز که عین و شین و قاف اتحاد کر تفسیر نیست

(ص ۹۴)

۶ - مشابهت از نگاه ایراد حکایات

حکیم سنائی برای ذهن نشین و موثر ساختن مفاهیم و مطالب تصوفی بسیاری اوقات به ایراد امثال و حکایات دست یازیده است. مگر درین عمل شیوه خاص دارد که میتوان آنرا به چند ماده مختصر اتیاد در آورد:

الف - اصل حکایه را با آوردن حد اکثر سه یا چهار بیت خلاصه میکند و آن را برای آغاز مطلب و تمهید کلام خویش کافی می‌شمارد و انگهی سر اصل مطلب می رود و از اصل مطلب که اندرز است به درازا سخن میگوید. و تشبیب و نسیب او در قصیده ها و مثنویها اطناب ندارد و درین امر اندک شباهتی با ناصر خسرو می رساند.

ب - اطناب در ایراد مطلب، علی رغم او مولینا جلال الدین بلخی در مثنوی و مولینا جامی در هفت اورنگ نخست حکایه را به تفصیل می‌آرند ودر اخر بیتی چند را وقف نتیجه صوفیانه و اخلاقی می نمایند.

این شیوهٔ ایجاز تمهید در حدیقة الحقیقة و طریق التحقیق یکسان است.

بطور نمونه: حکایات: اسکندر و استاد (ص ۳۰۱)، لقمان و کریم (ص ۳۰۹) زاغ و فیل در روم (ص ۳۰۱) ابله و بزرگرمی (ص ۳۳۸)، آهو و صیاد (ص ۳۰۷)، اشتر و مثابعت او از طفل (ص ۳۲۰)، مرد عاشق و زیناد (ص ۳۳۱)، رو باه و پیره زن (ص ۳۲۱) و زنگی و آیینه (ص ۳۰۹)، حضرت عمر رض و طفل (ص ۳۰۳)، مرد گدا و گاو (ص ...) و ...

دوست (ص۵۰۳)درحدیقه سنائی با حکایات، کوزه گر(ص۲۷)، خرک وزن کان آهنگر (ص۳۳) ملقاتنگانو عادل(ص ۹۳) ازطریق التحقیق شباهت دارند .

۲ـ مشابهت ها در مطالب و نکات:

علاوه برشباهتها ی زیاد ی که ازنگاه لفظ وترکیب وغیره درآثار مختلف به شمول طریق التحقیق وجوددارد تشابهات معنوی نیز بین همان آثار هست که بصورت موجز بزعلی از آنها را در ینجا می آورم:

الف ـ در نعت پیغامبر صلی الله علیه وسلم:

صورت احمد زآدم بد ولیک اند رصفت	آدم ازاحمد پدید آمد چوزو آمد بوخیا
	(د یوان ص ۳۳)
انبیا ورسل طفیل و یند	اوست سرخیل وجمله خیل ویند
	(طریق التحقیق ص ۵)
زاده ازیکدگر زعلم و علم	آدم از احمد احمد از آدم
	(حدیقه ۱۱۶۳ چاپ بمبئی)

ب ـ در معنی عشق:

آنکه ازسر عشق با خبر ست	دایم ازخورد وخواب بر حذر است
	(طریق ۹۰۲)
دل که از بوی عشق بی رنگست	نه دل است آنکه پاره سنگست
	(همان اثر)
علم خورد وخواب در بازارعقل است و حواس	درجهان عاشقی هم خواب و هم تعبیر نیست
	(دیوان ۹۳)
دل به عشق است زنده در تن مرد	مرده باشد دلی که عاشق نیست
	(دیوان ص ۹۰)
آنرا که زندگیش بعشق است مرگ نیست	هرگز گمان مبر که مرور انا بود .
	(دیوان ص ۸۶۶)
که اجل جان زنده گا ن را برد	هر که از عشق زنده گشت نمرد
	(حدیقه : ۳۳۰)
عشق وآهنگ آن جهان کردن	شرط نبود حدیث خبان کردن
	(حدیقه : ۹۹۰)

ج ـ گفتار و کردار :

در نزد حکیم سنائی عالم و حکیم گفتار و کردار از صفات برجسته انسانی است عمل را بر

و هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد بعشق — ثبت است بر جریدهٔ عالم دوام ما

را از این ابیات حکیم اقتباس نموده :

دل به عشق است زنده در تن مرد — مرده باشد دلی که عاشق نیست

(دیوان ص ۹۵)

آنرا که زندگیش بعشق است مرگ نیست — هرگز گمان مبر که مر او را فنا بود

(دیوان ص ۸۶۶)

هر صاحب ذوق سلیم و هر کسیکه از رموز و اوزان شعر در زبان دری آگاه باشد بیک نظر درمی یابد که این دو بیت اخیر سبک جداگانه و بیت حافظ سبک جداگانه دارد. اگرچه مطلب در هر سه بیت یک چیز است .

مشابهت کلمات :

اگرچه کلماتی از قبیل «مات» در اشعار مولینا جلال الدین بلخی نیز بکار رفته است :

شاه با دلقک همی شطرنج باخت — مات کردش زود خشم شه بتاخت

(مرآت المثنوی ص ۲۱۵)

ولی چنانکه می بینیم این کلمه را وی در مورد بازی شطرنج بکار برد اما حکیم سنائی آن را بصورت مکرر در غیر از بازی شطرنج بمعنای واقعی آن که شکست است بکار برده است .

۳ - ایراد حکایات با تمهید بسیار کوتاه وزود گریز برسر مطلب و به اطناب در باره مطلب سخن گفتن از شیوه حکیم سنائی است که در طریق التحقیق و حدیقه و کلیات (چاپ عکسی کابل) یکسان است؛ چنانکه میدانیم مولینا جلال الدین بلخی در مثنوی و شیخ عطار در مصیبت نامه وغیره (ادب شماره اول سال ۲۱) و مولانا جامی در هفت اورنگ از اصل واقعه و داستان بدرازا سخن میگویند و انگهی در اخیر نتیجه را در دو سه بیت خلاصه می کنند .

مثلاً در داستان «زنگی که در راه آیینه یافته» حکیم سنائی فقط چند بیت را ذکر میکند وانگاه برسر مطلب می رود ولی جامی در اورنگ سوم (ص ۲۳۳) همان داستان را طوری می آرد که نخست وصف قیافه و چهره زنگی را می نماید سپس یافتن آیینه و دیگر پیش آمدها را بیان میکند و در اخیر نتیجه می گیرد. که اگرچه هر دو شاعر عین داستان را آورده اند که یقینا جامی از سنائی اقتباس نموده است مگر شیوه ایراد حکایه نزد جامی کاملا از سنائی فرق دارد

وخود آنقدر باریک نظر درک میکند که دو شاعر عین داستان را با اسالیب مختلف آورده اند مگر در
اسالیب ایراد حکایت طریق التحقیق وحدیقه شباهت کلی موجود است ووجود سابقه الا عقلاً تعدد حادثه
هیچ نیست. واین خود سبب شد که طریق التحقیق هم از آثار حکیم سنائی غزنوی است وچنانکه گفته اند:
«هر حلقه زنجیر کند ناله برنگی» هر شاعر سبک واسلوب خاص دارد که از طبیعت و طرز
تفکر واستعداد، او منبع می گیرد وهیچگاه ممکن نخواهد بود که دو شاعر آنهم در تصوف یک
اسلوب شعر بسرایند که از نگاههای مختلف همسان باشد. وازین رو میتوان گفت که
طریق التحقیق مال حکیم سنائی غزنوی است .

والسلام .

رابعهٔ «داثیر»

برق جلوه

به برق جلوه دل سنگ آهن آب کنی   به نیم غمزه توانی جهان خراب کنی
ز تیغ ناز تو ام بسمل ونفس باقی است   چه لازم است که در کشتنم شتاب کنی
بخواب ناز تو رفتی ومن بخواب عدم   دگر چه خواهش ازین خانومان خراب کنی
هزار بوسه بمن دادی و نگفتی نی   کنون چرا زمن ایشوخ اجتناب کنی
فریب وعدهٔ تو خوردم و ندانستم   دلم عبث به امید وفایت آب کنی
به ترک سر نتوانم که ترک تو گویم   دلم چو زهرهٔ نامرد تا کی آب کنی
گدای کوی تو گردیده ام زهی حشمت   خدا کند که بمن روز و شب عتاب کنی
زشمع روی تو روشن بود شبستانم   ترا به بر کشم و تو بناز خواب کنی
بیا به خلوت دل ایفروغ دیدهٔ من   چرا ز بیش و کم ما و من حساب کنی
مرا که بی رخ تو عالمی سقر شده   چرا برفتن خود از برم شتاب کنی
هزار عقده بدل از تو ای صنم دارم   بروز حشر مگر باش این حساب کنی
بسه آفتاب قیامت نشسته ام بیتو   سزد که بر سر من سایه‌ای سحاب کنی
چو خاک راه تو گشتم سرو ز دیدهٔ من   زروی ناز نباید که اجتناب کنی
غریب و بیکس و دورم ز خانومان وطن   توهم ز دوری خود تا کیم کباب کنی

نگر که رابعه از هجر تو چها که ندید
چرا در آتش هجرت دلش کباب کنی

ارسالی : محمد عمر داثیر

روزبه مایل

تمثیل و جلوهٔ آن در حدیقهٔ سنایی غزنوی

تمثیل در لغت، مثل زدن معنی می‌دهد و در اصطلاح اهل ادب عبارتست: از ایراد کردن و برگزار کردن منظور خاصی باسلوب داستان و قصه، و وابسته بهمین منظور خاص، قصد از تمثیل آوری و آرایش سخن بوسیله تمثیل، متفاوت است و دیگر گونه. هرچند که در منطقهٔ تحقیقات ادبی دری تا کنون باستقلال بدسته بندی و طبقه بندی تمثیل پرداخته نشده، لازم است که برای پیدایش و پیمایش قدرت تمثیل آرایی سنایی نگاهی هرچند گذرا بر تمثیل شود و در دامنهٔ این گفتار بموضوع رجوع شود.

اندک مایه تتبع و تامل در زمینهٔ پرداختن تمثیل در فرهنگ دری اعم از شعر و نثر، متون فلسفی، عرفانی و اخلاقی و حتی تاریخی، می‌توانیم تمثیل‌های فرهنگ دری را بر معیار زیر گروه بندی کنیم:

تمثیل طنز آمیز: آندسته از تمثیل هایی که پرورندهٔ نکتهٔ انتقادی میباشند، تمثیل هایی اند که ما آنها را «تمثیل طنز آمیز» نام گذاشته ایم، این شیوهٔ تمثیل گرایی در ادبیات دری از بها و رونقی خاص برخوردار است، خاصه در دورهٔ اسلامی ـ از سامانیان به بعد ـ به علت حاد بودن اندیشه های روشنفکرانه، شاعر یا نویسنده در تنگنایی قرار می‌گرفته که ناگزیر بوسیله تمثیل های عینی یا ذهنی به این کار دست میازیده است، مثلاً ناصر خسرو قبادیانی بلخی در برخی از قصاید خود اندیشه های انتقاد آمیز را در بطن تمثیل های حیوانی پرورانده، از جمله «قصیدهٔ عقاب» (۱) و یا این دو بیت

گرگ آمده است گرسنه و دشت پر بره

افتاده در رمه، رمه رفته به شبچره

---

(۱) دیوان ناصر خسرو ص ۵۲۳: روزی ز سر سنگ عقابی بهوا خاست ـ بهر طلب طعمه پر و بال بیار است

گرگ از رمه خواران و رمه دگر ماچران
هر یک بحرص خویش بر کند دره (۱)

همینطور پاره‌ای از تمثیل های کلیله و دمنه (به استثنای پنج موقعیت برای آنها) در شکل های اجتماعی در سویه های دنیایی جلوه میکند، و بسیاری از تمثیل های مثنوی مولوی چون (خاک بر فرق ...) «رو با و تقلید طاوسان را» «پخته شدن مرو و افتادن آنها از درخت» و غیره از این قبیل تمثیل ها بشمار می روند. همچنان منظومه هایی در این زمینه مستقلاً در زبان دری راه باز کرده اند مانند منظومه «موش و گربه» عبید زاکانی — که بدون تردید پخته ترین و عمیق ترین طنز است در پیرامون مسایل روزمرهٔ زندگی.

تمثیل اخلاقی: آندسته از تمثیلهایی که بمقصود القای نکتهٔ اخلاقی پرداخته میشود و گاهگاه روشنگر ضرب المثلی اخلاقی می باشد آنرا تمثیل اخلاقی می خوانیم، چون در قلمرو ادبیات دری بالای رکن اخلاق انسانی به حد کافی تکیه شده از اینرو این گونه تمثیل ها در فرهنگ ما بسیار فراوان است، از جمله طوطی نامه، های دری بیانگر و روشنگر این طبقه از تمثیل ها می باشد. بعد از «مخزن الاسرار» نظامی دسته یی از شاعران اخلاق گرا پا بعرصهٔ ادب گذارده اند که بوسیلهٔ تمثیل های اخلاقی عرض مقصد کردند در قالب مثنوی، از جمله: مرآت الصفا و نقش بدیع غزالی مشهدی منظور انظار رهایی مروی، مهر و وفا سالم محمد بیک سبحة الابکار عرفی، زبدة الافکار لیکی (۲)

تمثیل القایی: آن گروه از تمثیل هایی را نام گذارده ایم که بوسیلهٔ آن میتوان اندیشه های انتزاعی و تجریدی را به بیان آورد. از ارتباط اینکه القای اندیشه های انتزاعی اندکی صعب و دشوار است و دریافت آن همه جانبه نیست، شاید قدیمتر از تمثیل های دستهٔ اول باشد؛ از ساعاتی که در دست نگارنده است این گونه تمثیل ها به (پارمنیدس) حکیم یونانی می رسد که داستان پرواز روح را در مقدمهٔ کتاب خود «در راه حقیقت» در جامهٔ تمثیل گونه‌ای، عرضه داشته (۳) و افلاطون در همین زمینه یعنی اندیشه سفر روح را بوسیله تمثیل نموده، بطوریکه روح را به اسپ بالدار تشبیه کرده است (۴) یا رسالهٔ مهمانی افلاطون در بیان عشق و دوستی (۵) ایراد

(۱) همان کتاب ص ۳۸۲ به نقل النبا شماره ۳ / ص ۹

(۲) برای شواهد بیشتر رجوع شود به شعرالعجم شبلی نعمانی ترجمه فخرداعی ج ۵ ، ص ۱۹۳.

(۳) داستان مرغان منسوب به احمد غزالی، باهتمام نصرالله پورجوادی ص ۶

(۴) همان کتاب، همانجا.

(۵) پنج رسالهٔ افلاطون ترجمه محمود صناعی — رساله پنجم صفحات ۲۰۹-۳۰۹.

تمثیل در تصوف اسلامی هم بیشتر بهمین مقصد بوده است، هرچند که با دید امروزینه می‌توانیم از آن استنباطهای دیگری هم بدست آوریم مثلاً داستان سفر روح در تصوف اسلامی بیان شده، ازجمله تمثیل داستان طوطی و بازرگان، در مثنوی معنوی. اما صوفیان سوای نظر داشت قصد مزبور، بینش دیگری هم در مورد ایراد تمثیل داشته اند.

طوریکه خوانندهٔ ارجمند استحضار دارد، با ریشه گرفتن تصوف اسلامی صوفیان زبانی را طرح ریختند که می‌توان آنرا زبان تاویلی نامید، هرچند که طرح زبان تاویلی پیش از سنائی صورت گرفت ولیکن سنائی غزنوی با تعمق و تفکر خاص خود حوزهٔ آنرا بسط و گسترش داد(۱) وحالت معمولیک آنرا برقرار داشته است. طرز استعمال این زبان آنگاه مروج یافته است که خرده گیریها و تنگ نظر- یهای عده یی ازظواهر نگران شدت یافته وصوفیان اضطراراً زبانی تاویلی یا بقول خودشان «زبان سرخانه» را اوج داده اند. از اینرو تمثیل پردازی صوفیه سوای ابعاد دیگر بعد تاویلی عمیقی دارد که می‌توان تمثیل های صوفیه را موشگافی کرد ومقصد را دریافت. ازسوی دیگر بر خلاف نظر عده ای از مستشرقان محققان شرقی که عرفا گوشه نشین محض و محض چله نشین بوده اند، چون اصلاحگر جامعه بودند ودر پی «تا کجا آباد» هموار شهر ایده آل انسانی را می‌جسته اند باتوجه باین نکتهٔ متعهدانه وقتی که نابسامانی ها، ودیو مردمیهای اهل روزگار رامی‌دیده اند، به انتقاد می پرداخته اند(۲)

واین منظور را از طریق تمثیل، نیکوتر و بهتر بیان می داشته اند به این تمثیل چند جانبهٔ مولوی توجه کنید که چگونه تعصب گرایان رابا تمثیل طبیعی نمودار کرده:

این جهان همچون درختست ای کرام
ما برو چون میوه های نیم خام
سخت گیرد خامها مر شاخ را
زانکه در خامی نشاید کاخ را
چون بپخت و گشت شیرین لب گزان
سست گیرد شاخها را بعد از آن
چون از آن اقبال شیرین شد دهان
سرد شد بر آدمی ملک جهان

---

(۱) بهار و ادب فارسی ج ۲ ص ۱۰۴ — ۱۰۵

(۲) خط سوم دکتور ناصرالدین صاحب الزمانی ص ۳۸۱ تا ۳۹۳ انتقادات شمس.

سخت گیری و تعصب خامیست   تا جنینی کار خون آشامیست (۱)

باری با اینکه مقصد از تمثیل پردازی از نظرگاههای مختلف متفاوت است و با بیان چند گانه پیش چشم خواننده نمودار می گردد ولیکن اشتراکی در میان تمثیل ها از جهت اختلاط آن ها دیده می شود و اما با وجود این اختلاط باز هم می ماند مثلاً: سیمای طوطی را در تصوف و در آثار اخلاقی محض مد نظر می گیریم می بینیم که در تصوف از دو نظرگاه به طوطی نگریسته شده، یکی تشبیه طوطی است به روح و جان آدمی مانند طوطی و بازرگان مولوی و سیمای دیگر طوطی در میان صوفیه تشبیه و تمثیل [illegible] آنست به مقلد مطلق و بی اختیار محض مانند این شعر حافظ:

بارها گفته ام و بار دگر می گویم   که من دلشده این ره نه بخود می پویم

در پس آینه طوطی صفتم داشته اند   آنچه استاد ازل گفت بگو می گویم

واضح است که طوطی در ادبیات اخلاقی ما یک بعد دارد، و آن زیرک بودن طوطی، دانسته بودن طوطی و تشخیص دهنده بودن طوطی است بایسته و نابایسته را.

گفتنی است که مصدر تمثیل مشرق زمین بوده است (۲) بطوریکه سابقهٔ دیرینه کتاب «پنچاتنترا» مؤید این سخن است. (۳) هرچند که تمثیل آزادی در میان یونانیان باستان نیز رونق زیاد داشته مثلاً

---

(۱) مثنوی معنوی، چاپ نیکلسون دفتر ۳، ص ۳۳۹

(۲) بسیاری از داستانهای مذکور که در قرن چهارم پیش از میلاد در هند در قید کتابت آمده، از قرن ششم پیش از میلاد در یونان معروف بوده و در تاریخ هرودوت و نمایشنامه های سوفوکلس اشاراتی به این افسانه ها هست که صورت کامل آن را در آثار یونانی می توان یافت) رجوع به مجله سخن شماره ۷، ۸ دوره بیست و پنجم داستانهای یونانی در ادبیات فارسی).

(۳) این کتاب گویا در قرن دوم قبل از میلاد بوسیلهٔ «وشنو شرمه» نوشته آمده است و بعدها به نام «دبیل پای» به شهرت یافته و به نام کلیله و دمنه در ادبیات درجه اول دارد هرچند تقلیدهای دیگر و ترجمه های دیگری هم دارد. ترجمه هایی از قبیل منظومه کلیله و دمنهٔ رودکی (که فوت شده) و تقلیدها مانند (انوار سهیلی) حسین واعظ کاشفی و عیار دانش [illegible] (و [illegible] کلیله و دمنه از [illegible]).

تمثیل صورت محتوای فکری متفکر است وجان آن همان نکات نهفته در آنست، و شاعر از طریق منظوم، وگفتاری بیهوده اجتماعی مطلبی را در بطن تمثیل و بوسیله تمثیل می پرورانند ومی نمایاند باری ساحه تمثیل آنچنان وسیع است که برخی از تمثیل ها در حدود نیا بی مشابه و یکسان می باشند مثلاً در عالم تمثیلات دنیایی، تمثیل های سمبولیک کلیله و دمنه همانند و همگونه پذیرفته شده اند، گاو نشانه ، پاکی نیت است وراستکاری ، زودباوری، و سردانگی ازخصایص فطری وی خلائق او بحساب میرود وسرانجام بارتباط همین پاك نیتی قربانی اعمال خود می گردد، شیر سلطان جنگل است همه جا نیرومند درخدمت اویند ، وهرحادثه یی که رخ می دهد بدست او و بوسیله او شروع می شود اوج می گیرد وپایان می پذیرد ، این ساحه تمثیلات دنیایی ازمقایسه آثاریکه درزمینه مورد بحث نوشته شده ، خوشتر دستیاب می گردد، ازآنجمله «سزوسه حیوانات» چارج اوردل رابطه دنیای رمزی و تمثیلی کلیله ودمنه رادرنظر بگیرید . همچنان درنظر بگیریم که بهاگتترا ازطریق انوار سهیلی در قرن هفدهم بفرانسوی ترجمه شده وآثاریکه لافونتن بعدها باسلوب تمثیل آرایی خلق کرده سیمای حیوانات آن شبیه به چهره حیوانات کلیله ودمنه می باشد ، بنابرین درسطح جهانی بودن تمثیل ها بدون تردید قابل قبول تواندبود ، ازسوی دیگر میان تمثیل وزبان سمبولیك خود یکنوع پیوستگی وجود دارد .

و (اریک فرام) درباب دومی می نویسد که: «زبان سمبولیک به هیچ دسته یی ازانسان ها محدود نمیشود واستفاده ازآن نیازی به فراگرفتن ندارد ، گواهی که براین مدعا می توان ذکر کرد شباهتی است که بین زبان سمبولیک مورد استفاده در رؤیا واساطیر در تمام تمدن های بشری خواه تمدن های بدوی وما قبل تاریخ وخواه تمدن های پیشرفته مصر ویونان وجود دارد .» (۱). باوجود اینکه زبان سمبولیک ازدیدگاه نویسنده نیز بوچنین گستردگی و کلیتی را داراست ولیکن زبان سمبولیک گسترده گی راکه در سطح تمثیل می بینیم ، ندارد ، چراکه سازش سمبول از محیطی بمحیط دیگر تفاوت دارد، زیرا سوای ادراکات حسی انسان ، ادراکات عاطفی او بیشتر در سازش سمبول نقش دارد، از اینرو یک شاعر جاپانی که دربابار است سمبولها یی بارتباط آن محیط بوجود می آورد که نمود آن سمبولها در نزد شاعری که بدور از دریا و رود خانه زندگی می کند و عصیان دریا را ندیده باشد هرگزازموج خرا یکر آب سمبولی نمی آفرینند که بیانگر شایستهٔ آن

(۱) زبان ازیاد رفته ـ ترجمهٔ دکتورا براهیم امانت ص ۲۳

باشد، البته نگارنده سمبولهای جهانی را انکار نمیکند وروانشناس معروف (یونگ)(۱) اینها که جهانی سمبولها را در دوره های مختلف تاریخ روشن کرده است ولیکن تمثیل این محدودیت را بطوریکه درسمبول دیده میشود، ندارد، چراکه - بیشتر تمثیل ها، باحیوانی هستند و یا جمادی، وگاه انسانی، وهمه جز طبیعت وسازندهٔ طبیعت بشمار می روند، درصورتیکه سمبول مانند مؤلفه های معنا ئی، می باشد که پایه شناخت آدمی را نسبت به محیط گرد اگرد او می رساند.(۲) در حالیکه در تمثیل چنین محدودیتی وجود ندارد بلکه یک سلسله ازراز و تشبیه ها وپدیده های زیربنائی جوامع عدیدهٔ جهان است که به تمثیل جنبهٔ کلی تر وجامع تری داده است. وبراثرآن زبان تمثیل نیز به جماعت محدودی تعلق نمی گیرد ودلیل این مدعا همانا پیوند همگون آدمی با مواد تمثیل درسراسرجهان است.

اما محدودهٔ تمثیل همانا قراردادی بودن آنست، طوریکه نویسنده اجزای تمثیل را یا حیوان می سازد، یا جماد ویا انسان، وچنانکه می دانیم هر یک از این اجزا دارای صورت و سیرت مشخص می باشد که قراردادی هستند، وازاینرو تمثیل پرداز باید دنیای حیوان وجماد را با تمام پیچیدگی های آن درک کند، از خصوصیات طبیعی ومزاجی عمل ها وعکس العمل های درونی وبیرونی آن آگاه باشد، تا بتواند تمثیل را بصورت پسندیده وطبیعی آن جهت مقصد خاص خود گسترش بدهد مثلا گاو در دنیای تمثیل درستکارست، روباه نمایندهٔ آز و طمع است، پیل زود باور، و خرگوش زیرک می نماید، طوطی گاه نمایندهٔ رسائی و اوج گرائی و گاه نمایندهٔ تقلید وحضیض گرائی می باشد. حالا اگر نویسنده ئی تمثیل حیوانی بکار بندد که دنیای حیوانات را درک نکرده باشد و آنرا موافق سیرهٔ اشخاص مورد نظر نگرداند، بدون شک فاقد صور زیبنده و محدودهٔ لازم تمثیل را متوجه نبوده است.

ناشی از همین دقیقه است که لافونتن عقیده دارد که «افسانه از دو قسمت تشکیل می شود، آموزش پندواندرز که مقصود نهائی است وداستان که وسیله ئی است برای این منظور، ولی هیچ یک از این دو نباید فدای دیگری بشود، او می گوید که جنبهٔ اخلاقی روح افسانه است وداستان بدن آن»(۳). باتوجه بر نکات بالا اهمیت تمثیل بارز می گردد، بطوریکه تمثیل از اندیشه ه ی

---

(۱) انسان وسمبولهایش ترجمه ابوطالب صارمی ص ۲۰۳ به بعد.

(۲) زبان شناسی جدید، مانفرد بی یرویش ترجمه محمد رضا باطنی [illegible] ص ۹۸ و ۹۹

(۳) کتاب النقاش ص ۳

انسان نه جدا شدنی است و هم از زندگی او نا گسستنی (۲) چرا که اندیشه های انتزاعی فلاسفه ، و متکلمان و تلاشهای روان شناسان از یکطرف و از طرف دیگر و نبود کم بودگان را . حرمن‌گویان در این مرحلهٔ ترکیب ، که مسایل گرد اگرد آدمی زندگان را تشکیل می دهد تنها نزد موجود تمثیل می باشند ، اما با آمدن صوفیه بدون شک به اهمیت آن بیشتر پی برده اند و ماند چشمه تجربه‌ای از یکطرف و انتقاد از طرف دیگر موجب گسترش تمثیل در زبان دری بین صوفیه شده است ، و صوفیه به دنبالهٔ عشق و عقل ، مطالب باریکه و دقایق مرموز عالم و فلسفه و عرفان تصوف را الهام گرفته و با نیروی ذوق و شور و حال خود به ایجاد حکایت ها ، قصه ها پی بست جازیده اند. و هریکه از قهرمانان قصه و یا داستان را رمزی از نیروی درونی انسان و رابطهٔ آنان را ـ نموداری از اطوار دل و حالات نهانی انسان قرار داده اند و عنایت صوفیه نسبت به قصه و تمثیل که نوعی رمز و کنایه ای از سفر روحانی انسان است و قصهٔ نی مولانا و داستان مرغان احمد غزالی و عطار نوعی عروجنامه راز ناکه روح انسانی است بسوی عالم بالا (۲)

اما حدیقهٔ سنائی اولین منظومهٔ مفصلی است (۳) در بیان حالات صوفیه ، که شاعر در سرودن آن به دلایلی متعهد بوده است ، از اینرو به غرض رساندن تعالیم خویش از قصص و تمثیلات استفاده کرده ، البته سنائی با مقایسهٔ مولوی و عطار به تمثیل آوری کمتر پرداخته ، با آنهم در حدیقة الحقیقه تمثیل های انسانی حیوانی و جمادی بسیار آمده ، که حتی آنگاه که شعر سنائی در حدیقه جنبهٔ شعر اخلاقی و شعر تعلیمی بخود می گیرد.(۴) و از وسایل شاعرانه از قبیل استعاره تشبیه و تصویر سطحی‌ [illegible] در آن اثری نیست. در همین حال شعر حدیقه را تمثیل ها ، خیال انگیز می کنند، و بنا و این گفتار بر تمثیل های دستهٔ دوم و سوم تأمل و تعمق کرده ایم و از تمثیل های انسانی مانند تمثیل (الی قوم یوم تون الزکوة) ، «فی اصحاب تمنی السو» ، «حکایت دیدار ثوری» با یزید بسطامی را»

---

(۱) حتی تمثیل آرایی در شعر معاصر دری به علت تنگنای فکری آنقدر تاثیر گذاشته که شاعر در پی طرح تمثیل های بسیار جالب و عمیق جدید برخاسته ، از جمله نگاه کنید به «ما خ او لای» نیما ، طلا در مس ص ۲۶۲

(۲) ارزش میراث صوفیه ، دکتور عبدالحسین زرین کوب ص ۱۳۰

(۳) همان کتاب ص ۴۴

(۴) با کاروان حله دکتور عبدالحسین زرین کوب ص ۱۳۷

« تمثیل پسر غافل(۱) و پدر عاقل» و غیره چشم پوشیده ایم چرا که با نظر داشت طبیعت و خواسته های درون آدمی تمثیل های حیوانی و جمادی بیشتر مؤثر واقع می‌شوند تا تمثیل های انسانی زیرا آدمی زادگان سر خود را در نصیحت دیگران بهتر می‌جویند .

****

یکی از تمثیلات معروف سنایی ، داستان گاو است که همراه با اجزای دیگر تمثیل یعنی انسان و جماد یکجا جلوه کرده و گاو در این تمثیل قهرمانی است که نقش ملک الموت را به عهده دارد البته از نظرگاه زال ِ داستان .

در پاره یی از تمثیلات دیگر سنایی برخلاف تمثیلات مثنوی و کلیله ودمنه و منطق الطیر ، نیز این شیوه مشاهده می‌شود که حیوانات حرف نمی‌زنند ، و کردار آنها نیز با ارتباط برداشت اعضای دیگر تمثیل مشخص می‌گردد ، مثلا در همین داستان ، پیرزنی است که عمرش بسرآمده و « دو عروسی چو سرو تر بالان » داشته ، ولی در وقت بیما پیچ » عروس را برای عزرایل احاله می کند . آنچه گفتنی است اینکه ؛ همچنانکه گاو در داستانهای پیش از اسلام سمبول عنصر پرخواری و شکمبارگی بوده(۲) و سیمای جوانمردی و راستکاری و تقدس گاو که در کلیله ودمنه تجلی کرده گویا بعدها ایجاد شده است ؟ اما در ادبیات دری – خاصه در اشعار ناصر خسرو – گاو سمبول تنبلی و شکم پرستی می باشد مثلاً در مثنوی جلال الدین بلخی آمده که :

گاو اگر خسپد وگر چیزی خورد   بهر عید و ذبح خود می پرورد

ودرشعر سنائی نیز گذشته از بی زبانی گاو به دلیل رسوا شدن اندیشه های زال که سخنان (شنزه) را در کلیله ودمنه بیاد می‌آورد .(۳) – شکمبارو نموده شد . :

... از قضا گاو زالک از پی خورد   پوز روزی به دیگش اندر کرد

« کلیله ودمنه ص ۲۸۸ »

ونتیجه یی که سنایی از پروردن این تمثیل تحصیل می کند و توجیهی که می‌شود ضرب المثلهای سایر یست که در میان عوام کاربرد فراوان دارد ، بطوریکه ؛ تا بدانی که وقت پیچ پیچ –

---

(۱) حدیقه الحقیقه سنایی غزنوی به تصحیح مدرس رضوی صفحات ۷۰ ، ۷۱ ، ۷۳ ، ۹۵ ، ۱۱۰ ، ۱۶۸

(۲) فتح الله مجتبایی ، سخن شماره نهم دوره بیست و پنجم ص ۸۹

(۳) ص ۲۸۷ – ۸۸ چاپ مینوی که همین تمثیل سنائی از باب تأیید مطالب مذکور در صفحات ۲۸۸ – ۲۹۰ آمده است .

هیچ کس مرترا نباشد هیچ (۱)

یکی از تمثیلهای دیگری که بوسیله سنائی پرداخته شده وبعدها مورد توجه بسیاری از صوفیه قدر اول قرار گرفته مانند شمس ومولوی(۲)، تمثیل آینه یی است(۳)، در دست زنگیی. این تمثیل نیز بیشتر بعد طنز آمیزی رادربردارد، بطوریکه آدمی زادگان دوراز حقیقت توانائی وتحمل دیدن وشنیدن حقیقت راندارند وحتی واقعیت های وجود صوری وظاهری خودرانیزنمیتوانند مورد نظر قرار دهند. بهر صورت این دردیست شگرف، که انسانها چه جاهلانی وچه جاهلانی بدان گرفتار ند.

طوریکه مذکور افتاد این تمثیل بعدازسنائی توسط مولوی معنوی درمثنوی بذکر رفته، که بعدبرداشت فکری هردویکسان می نماید، ولیکن اگر همداستان باشیم که گاه در تمثیل آرائی همه وجوه تمثیل بیان می شود واوصاف آن نمایان، وگاه اجزایی ازتمثیل حذف می گردد بدین طریق همینه یی دربطن تمثیل پرورده می شود وبدینوسیله تمثیل مؤثرتر وپرعمق تر جلوه می کند و خواننده دیدمور را به درنگ وتفکروامیدارد. سنائی درتمثیل گاو آنجائیکه سیمای گاو را مجسم می کند چنین نموده است، ولیکن درتمثیل آینهٔ طرح مولوی از ایجازشگفتی آوری برخوردار است هردوطرح رادرمقام قیاس خواننده می گذاریم :

سنائی غزنوی :

یافت آیینه زنگیی در راه	واندرو روی خویش کرد نگاه
بینی پخچ دیدودولب زشت	چشمی ازآتش ورخی زانگشت
چون برو عیبش آینه ننهفت	برزمینش زد آن زمان و بگفت
کانکه این زشت را خداوندست	بهر زشتیش را بیفگندست
گر چومن پر نگا ربودی این	کی دراین راهخوارบودی این
بی کسی اوز زشت خویی اوست	ذل اوازسیاه رویی اوست

(حدیقه ص ۲۹۱ — ۲۹۰ به نقل ماخذ)

(۱) سنائی دردیوان طی قصیده یی نیز همین مطلب را بشیوهٔ دیگر بیان داشته است نگاه کنید به صفحات ۵۹۰—۵۹۲ دیوان سنائی چاپ مدرس رضوی.

(۲) بدیع الزمان فروزانفر. ماخذقصص وتمثیلات مثنوی ص ۷۳—۷۴

(۳) درمورد ارتباط آیینه باضمیر ناخود آگاه آدمی رجوع شود به انسان وسمبولهایش ص ۳۲۱

مولوی معنوی:

سوخت هندو آینه از درد را — کاین سیه رو مینماید مرد را

گفت آیینه گنه از من نبود — جرم آن را نه که آیینه زدود

او مرا غماز کرد و راستگو — تا بگویم زشت کو و خوب کو

(ماخذ قصص و تمثیلات مثنوی ص ۷۳)

از تمثیلات بسیار پر معنی و جالبی که سنائی در حدیقه به پرورش آن دست برده تمثیل، اختلاف در چگونگی شکل پیل است (۱) این تمثیل قبل از سنائی نیز مورد استفاده صوفیه بوده (۲) و بعد از سنائی، مولوی آنرا در مثنوی آورده، هنر بودن و همچنان بودن سنائی و مو[لوی]، موجب و آمد تا رداشت این تمثیل از هر دو طرف یکسان باشد، و آن شناخت واقعیت است که کشف می خواهد و شهود، ذوق می خواهد و حال، و عقل صرف — که چون چشم ظاهر است، در شناخت حقیقت زبون است و آنانکه بر عقل محض تکیه می زنند و طمع خام شناخت حقیقت را در سر می پرورند به قول شمس تا در خانه می روند و بدرون خانه بار نمی یابند. مگر اینکه:

«هر یکی دیده جزوی از اجزا — همگان را فتاده ظن خطا» (حدیقه ص ۶۹)

درین تمثیل چون در بسیاری از اسطوره ها، انسان راس مطلوب است و فیل چیزی است که مورد شناخت قرار می گیرد، از اینرو خود تمثیل اصل مطلوب نیست، چرا که انسان بیرون از تمثیل محدود است و تجلی سیمای آدمی در قالب تمثیلات گونه گون است که انسان را از محدودیت عالم کون و فساد می رهاند و او را بدنیای وسیع تر و جامعتر رهنمون می گردد، از دنیای جمادات و دنیای حیوانات بارتباط عذرای خوشگون دنیای آدمی زاد، بدنیای بیکران و پهناوری ایجاد می گردد که پر است از شگفتی های شناخت پدیده های درونی و برونی آدمی.

بهر تقدیر این تمثیل را مولوی معنوی از طریق حدیقه حکیم سنائی غزنوی بر گرفته ولیکن آرایش شاعرانه و دیگر گونه یی بدان داده و با آنکه صورت داستان را برداشته بدون تردید

---

(۱) تمثیل فوق در حدیقه [illegible]

کور را گوهری نمود کسی [illegible] خوش پیشه مرد بو الهوسی

که از ین مهره چند میخواهی — گفت یک گرده و دو تا ماهی

نشناسد کسی چه داری چشم — لعل و گوهر مگر بگوهر چشم (حدیقه ص ۱۰۰)

(۲) ابوحیان توحیدی آنرا در مقابسات خود آورده و غزالی در کیمیای سعادت و احیاء العلوم بدان توجه کرده نیز در عجایب نامه آمده است (رجوع به ماخذ قصص و تمثیلات مثنوی ص ۶۹)

خود تجربهٔ شگرف آسایی در زمینه شناخت پدیده ها داشته وهمین تجربه است که تصاویر تازه شعری درو جود شعرش نقش بسته است . وآنرا با « مثل» افلاطون نزدیک گردانیده بااین تفاوت که مثل افلاطونی ـ اگرچند نظریه شناخت است ـ ولیکن بعد سیاسی و اجتماعی درگرد اگرد آن تنیده است درحالیکه نظریهٔ شناخت هستی حکیم سنایی ومولوی معنوی بعد انسانی ودنیایی دارد .

بدینطریق توجیه وتعبیر همهٔ تمثیل های حدیقه در این گفتار میسر نیست، چرا که سوای داستانهای تمثیلی، تمثیل های مبولیکه عالم اسلامی در پیرامون خوابگزاری نیز در حدیقه کاربرد فراوان دارد (۱) ولیکن افتد که بذکر رود. آنگاه که تمثیل وارد قلمرو افکار سنائی می گردد شعرش عمق خاصی می گیرد وآن بدلیل اینست که ادبیات شیوهٔ غیر مستقیم بیان اندیشه بشمار می رود و گریز از منطق عادی گفتار ، وآنجا که سنایی پاره یی از اندیشه های تجریدی خود را بوسیلهٔ تمثیل عرضه نکرده بدون شک پوشیدگی وپیچیدگی در شعرش نمودار گشته و بهمین علت است که مولوی معنوی در مثنوی پاره یی از ابیات قصاید سنایی را تفسیر کرده است.(۲)

---

(۱) حدیقه ص ص ۱۲۰ــ۱۲۵ ، مطابقه کنید باالتحبیر فی علم التعبیر تالیف فخر رازی باهتمام ایرج افشار ، قسم دوم ، در فروع علم تعبیر .

(۲) از آنجمله رجوع کنید به تفسیر ابیات ذیل (الف) بمیرا یدوست پیش از مرگ اگرمی زندگی خواهی. مثنوی کلاله خاور ص ۳۶۳

(ب) آسمانهاست درولایت جان ایضاً ص ۴۲

(ج) ناز را روئی بباید همچو ورد ایضاً ص ۳۹

پوهنوال محمد حسین یمین

عشق از نگاه حکیم سنائی و مولینای بلخی

عشق مفهومی بزرگ دارد ، بزرگ به پهناوری آفرینش و ماورای آن ، سنائی غزنوی گوید :

زندگانی عبارت از عشق است　　　دل و جان استعارت از عشق است

همینگونه وبعدتر از وی خداوندگار بلخ گفته :

دور گردون را ز موج عشق دان　　　گر نبودی عشق بفسردی جهان

و باز سنائی میگوید : « بزبان سرعشق نتوان گفت »

و مولوی گوید : « در نگنجد عشق در گفت وشنید »

در واقع هردو یك مفهوم را به دو عبارت بیان کرده واز بزرگی وعظمت عشق سخن رانده اند تا آنجا که مولوی بلخی گفته :

شرح عشق ارمن بگویم بر دوام　　　صد قیامت بگذرد وان ناتمام

عشق جذبه و کشش است واین قوه درذره ذرهٔ کاینات سرشته شده تا آنجا که حتی میان اجزای منظومهٔ شمسی تعادل برقرار ساخته است چنانکه اگر این قوه اندکی هم نقصان پذیرد جهان همه برهم خورد ودرهمین موضوع مولوی گفته :

« درجهان هرچیز چیزی جذب کرد »

ویا :

ذره ذره کاندر این ارض وسماست　　　جنس خود را همچو کاه و کهر باست

البته با نظرداشت همین حقیقت بوده است که حکیم سنائی عشق را کشش و جذبه میان عاشق و معشوق گفته مخصوصاً که این جذبه از جانب معشوق می باشد زیرا وی کل بوده و جزوش را که عاشق است بخود میکشاند ، چنانکه گوید :

تا ز معشوق جاذبی نبود　　　عشق را هیچ طالبی نبود

و اینکه همین موضوع را مولوی بلخی چنین وانمود است :

هیچ عاشق خود نباشد وصل‌جو / که نه معشوقش بود جویای او

بلی کشش عشق است که عاشق را به‌سرمنزل مقصود رهنمایی میکند وعاشق بهمین قوهٔ جاذبهٔ عشق مستغرق درعالم وصال می‌شود و البته این کمال مطلوب عاشق است .

عشق چه مجازی باشد وچه حقیقی عاقبت عاشق را بمنزل راهبری می‌کند، گرچه عشق مجازی نیز نردبان عشق حقیقی است و معنی نتوان دید مگر درصورت ، و اگرچه عشق انسانی را منهاج عشق ربانی گفته اند ، (۱) اما عشق ربانی و محبت حقیقی هر کسی را میسر نیست جز آنانی را که درین کشف حقایق وعشق حقیقت رنج برده وهر گونه ریاضت ومشقت را در ین راه تحمل کرده اند تا آنکه بمقام والای عرفان رسیده اند. چه عشق حقیقی خمیرمایهٔ عرفان است . (۲)

حکیم سنائی و حضرت مولینا از رهرو ان بزرگ این طریقت بوده اند و به نزد ایشان مراد از کلمهٔ عشق همان عشق حقیقی است . واما حکیم سنائی نخستین کسی باشد که ازجام اینگونه عشق کام جانشیرین کرده است و باسوز و گداز عاشقانه شمعی درخشانی فرا راه دیگران روشن ساخته است وحضرت مولینا این چراغی را که حکیم سنائی افروخته بود فروغ بیشتر بخشیده است، واقعاً مولینا پیرو سنائی بوده پیرو روش عرفان او ، پیر و آیین عشق ورزی او ، عشقی که بدفتر نگنجد وعشقی که آنرا بزبان بیان وعیان نتوان کرد ، البته دلایل و قراین این اقتفا واقتدا بسیار است.

شمس الدین افلاکی درمناقب العارفین نکات مهمی را در ین زمینه ضبط کرده است و میتوان ازان دریافت که خداوندگار بلخ بشخصیت معنوی حکیم غزنه ارادتی بس بزرگ داشته وحتی درحال استغراق وسماع مقابل مخیل روحانیت وی مکرر گردن می‌نهاده است . (۳)

مولوی درمثنوی چندین جا سنائی را حکیم ویکبارهم شیخ کبیر گفته وارشاد کرده است که مواعظ او را بشنوید تادرتن کهنهٔ شما روح تازه بدمد ، چنانکه گوید :

بشنو این پند از حکیم غزنوی / تا بیابی در تن کهنه نوی

آن حکیم غزنوی شیخ کبیر / گفته است این پند نیکو یاد گیر

و هم گفته است :

ترک جوشی کرده‌ام من نیم‌خام / از حکیم غزنوی بشنو تمام

و نیز مولوی درجای دیگر راست گفته است که وی را بالقاب امام الغیب وفخر العارفین یاد کرده :

---

(۱) کتاب عبهر العاشقین از تصنیفات شیخ ابومحمد ابونصر معروف به شیخ روز بهان ، فصل ششم .

(۲) شعرالعجم ، ترجمهٔ منصور انصاری ، مطبعهٔ شرکت رفیع ، حصهٔ پنجم ، ص ۱۳۳ .

(۳) مناقب العارفین ، طبع هند ، ص ۱۳۰ .

آن ابسلم الغیب فخر العارفین   در الهی نامه گفته شرح این (۴)

همچنان مولینا چندین بار در آثار خود از تخلص سنائی یاد آورده است:

جانی که رو این سو کند با بایزید او خو کند   یا در سنائی رو کند یا بو دهد عطار را

اگر عطار عاشق بد سنائی شاه و فایق شد   نه اینم من نه آنم من که گم کردم سر و پا را

عطار روح بود و سنائی دو چشم او   ما از پی سنائی و عطار آمدیم

ارضی چو سمائی شد مقصود سنائی شد   این بود همه آن شد تا باد چنین بادا

آن سنا جو کش سنائی شرح کرد   یا لطف فردیت ز عطار آن فرید

ای سنائی گر نیابی یار با خویش باش   در جهان هر مرد و کاری، مرد کار خویش باش

و هم مولینا در دیوان کبیر دو جا در مرثیهٔ حکیم غزنه ابیاتی دارد، بدینگونه:

گفت کسی خواجه سنائی بمرد   مرگ چنین خواجه نه کاریست خورد

کاه نبود او که به بادی پرید   آب نبود او که به سرما فسرد

شانه نبود او که به مویی شکست   دانه نبود او که زمینش فشرد

گنج زری بود درین خاکدان   کو دو جهان را بجوی می شمرد

قالب خاکی سوی خاکی فکند   جان خرد سوی سماوات برد

جان دوم را که ندانند خلق   مغلطه گویم به جانان سپرد

صاف در آمیخت به دردی می   بر سر خم رفت جدا شد ز درد

و نیز: ـ

گفت کسی خواجه سنائی بمرد   مرگ چنین خواجه نه کاریست خرد

قالب خاکی به زمین باز داد   روح طبیعی به فلک وا سپرد

ماه چو در شد ز غباری برست   آب صفا نیز بدر آمد ز درد

پرتو خورشید جدا شد ز تن   هرچه ز خورشید جدا شد فسرد

شد همگی جان مثل آفتاب   جان شده را مرده نباید شمرد

مغز تو نغز است مگر پوست مرد   مغز نمیرد مگر دوست برد

پوست بهل دست در آن مغز زن   یا بشنو قصهٔ آن ترک و کرد

کرد پی دزدی انبان ترک   خرقه بپوشید و سر و مو سترد (۵)

---

(۴) احوال و آثار حکیم سنائی، تألیف استاد خلیلی، کابل ۱۳۱۵، ص ص ۱۱۶ – ۱۱۷

(۵) ابیات اول این دو مرثیه را به رودکی نیز نسبت داده اند که در مرثیهٔ مرادی شاعر گفته است، مراجعه شود به کتاب لباب الالباب عوفی.

همچنین خداوندگار بلخ در بسا موارد اشعار و افکار حکیم غزنه را تضمین وشرح وتفسیر کرده است، مثلاً ازینکه با استدلال عقلی نمی توان به توحید الهی راه برد، سنائی گفته:

راه تو حید را به عقل مجوی   دیدهٔ روح را بسه خار مخار
هر که از چوب مرکبی سازد   مرکب آسوده دان وخسته سوار

همینگونه تشبیه را مولینا در مثنوی چنین آورده:

پای استد لا لیان چوبین بود   پای چوبین سخت بی تمکین بود

ودر اینکه به تقلید محض فریب ظاهر با ن رانباید خورد سنائی گفته:

اندرین ره صد هزار ابلیس آدم روی هست   تا هر آدم روی را ازین ها به آدم لشمری

مولینا مفهوم بالا را چنین بیان کند:

ای بسا ابلیس آدم روی هست   پس به هر دستی نباید داد دست

واین ابیات از حکیم سنائی است:

تو همیشه میان لشکری   زان دل تو قوی است در بر تو
زهره دارد حوادث طبعی   که بگردد بگرد لشکر تو
تو به پر می پری بسوی فلک   زانکه عرش است اول گو هر تو

اما ابیات فوق باتفاوتی اندک در دیوان کبیر مولینا چنین آمده:

دل برما شده است دلبر ما   گل ما بی حد است وشکر ما
ما همیشه میان گل شکریم   زان دل ما قوی است در بر ما
زهره دارد حوادث طبعی   که بگردد بگرد لشکر ما
ما به پر می پریم سوی فلک   زانکه عرش است اصل جو هر ما

وهم این بیت ها اصلاً از حکیم غزنوی است:

تا نقش خیال دوست با ماست   ما را همه عمر خود تماشاست
آنجا که جمال دلبر آمد   والله که میان خانه صحراست
وآنجا که مراد دل بر آمد   یک خار به از هزار خرماست

بیت های فوق همچنان با اندک تغییر در دیوان کبیر بدینگونه آمده:

تا نقش خیال دوست با ماست   ما را همه عمر خود تماشاست
آنجا که وصال دوستانست   والله که میان خانه صحراست
وآنجا که مراد دل بر آید   یک خار به از هزار خرماست

به همینگونه بسا از ابیات حکیم سنائی در اشعار مولینا آمده و تضمین شده است؛ از جمله میتوان این بیت را نیز نام برد:

نی سیم نه زر نه یار داریم   پس ما به جهان چه کار داریم

بیت مذکور را مولینا با اندک تفاوت چنین تضمین کرده است:

گر از غم یار، بار داریم   پس ما به جهان چه کار داریم

گویم ز رشک شمس تبریز   نی سیم نه زر نه یار داریم

ولی از این بیت که در دیوان کبیر آمده:

عشق را بوحنیفه درس نکرد   شافعی را در او روایت نیست (۶)

در یکی از غزل‌های سنائی که بدین مطلع آغاز می‌شود نیز آمده است:

هر که را درد بی‌نهایت نیست   عشق را پیش او عنایت نیست

گذشته از این همه شواهدی که روابط معنوی بسیار نزدیک میان این دو عارف بزرگ کشور را مینماید نمونه های فراوان دیگری نیز در آثار هردو به نظر میخورد که یادآور مماثلت و مشابهت فکر آنها می باشد از قبیل حکایت پیلان و خانه تاریک و کوران و امثال آن، و همچنان در دفترهای مختلف مثنوی مولوی اشعار زیادی از قصاید و الهی‌نامه حکیم سنائی آورده شده و صریحا شرح و تعبیر گردیده است. البته از این همه استنباط می‌شود که مولینای بلخی به حکیم غزنه ارادتی کامل و به آثار وی نظری وافر داشته است و اگرچه تقریباً صد سال میان هردو فاصله واقع شده است با آنهم مولوی بلخی خود را پیرو و شاگرد سنائی غزنوی گفته و به کتاب الهی‌نامه که عبارت از حدیقة الحقیقه یا سنائی آباد می باشد احترام و التفات بس بزرگی داشته است .

طوریکه دیده می‌شود این دو سالک راه حقیقت دو نوری اند که از یک مشعل تابیده اند و دو میوه یی اند که بر یک شاخ ببار آمده اند و یا دو شگوفه یی اند که در یک بهار خندیده اند؛ در حقیقت هر دو در جرس یک کاروان راه پیموده و تشنه یک زلال بوده اند و بسوی یک روشنایی شتافته اند، (۷) و آن عبارت بوده است از روشنایی عشق، عشق معرفت و حقیقت.

واما سنائی نخستین کسی است که در راه این عشق قدم گذاشت و پس از وی مولینا شخصیت برازنده دیگری است که در همین راه گام بر گام حکیم سنائی نهاده. عشق سنائی و مولینا همان عشق ملکوتی و

---

(۶) کلیات شمس، دیوان غزلیات، ترجیعات و رباعیات مولانا، چاپخانه حسن علمی، ۱۳۴۲، ص ۲۰۰

(۷) نی‌نامه، تحشیه و تعلیق از استاد خلیلی، از انتشارات انجمن تاریخ و ادب، ۱۳۵۲، ص ص ۷۰-۸۰

حقیقی است و این عشق عالیترین احوال عارف و مهمترین مبانی و اصول تصوف می باشد(۸) یعنی همین عشق محور اساسی عرفان را می سازد (۹)

بنابران مطلوب حکیم سنائی و مولینا از عشق شاهد حقیقی و حسن کامل حسن شاهد حقیقی است. پس عشق که باو تعلق دارد نیز کامل است، عشق آنها از نوع عشقهای زمینی و عشقهایی که با طلبات بدنی سروکار دارد نیست عشق آنها واقعاً ماخوذ از عشقه است و آن نباتی است که بر هر چه بپیچد آنرا خشک میکند(۱۰) همینکه این عشق خدایی باین دو نیکبخت پیچیده است حیات سفلی و مادی آنها را خشک و امامیات علوی و روحی شان را زنده و بیرازنده ساخته است.

در نگاه سنایی عشق آتشی است که بر سینه و دل عاشق مشتعل گردد و هر چه ما سوی الله است همه را بسوزاند و از بنگونه سوختن عشق حقیقی آرایش بیشتر حاصل کند و مایه و سر مایه آن قوی تر گردد، چنانکه گفته:

جز آتش عشق نیست پیرایهٔ عشق　　　اینست بتا مایه و سرمایهٔ عشق

و باز حکیم غزنه گفته است که عشق برگ و بار هستی را همه بسوزد و بدین وسیله یعنی بوسیله آتش عشق همه صفات ذمیمه محو گردد بدین معنی که:

آتش بارو برگ باشد عشق　　　مالك الموت مرگ باشد عشق

و مولینای بلخی نیز عشق را به آتش تشبیه میکند و واضحتر میگوید که این آتش عشق خدایی گاهی که در دل پاك پیدا می شود و از انجا زبانه میکشد خس و خاشاك، هوا و هوس نفسانی و حیوانی را در هم می سوزد (۱۱)

آتش عشق است کاندرنی فتاد　　　جوشش عشق است کاندر می فتاد

و باز می افزاید که همین آتش عشق هر چه مادون الله است همه را بسوزد و خاکستر کند در واقع همان مذکورهٔ حکیم غزنه را واضحتر شرح و تفسیر کرده است:

عشق آن شعله است کوچون برفروخت　　　هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت

عشق آتش است، آتش سوزنده و آنهم در حال فراق و در حال وصال همچو تیر کشنده باشد و اما عاشق به شعلهٔ آن می سوزد و می نازد و تیر آنرا دولت و سعادت داند، بنابر ان در راه عشق سلامت

---

(۸) بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، داکتر قاسم غنی، کتابفروشی زوار چاپ دوم ۱۳۴۰ ص ۳۲۵

(۹) ایضاً ص ۱۰۰

(۱۰) افکار شاعر، استاد صلاح الدین سلجوقی، مطبعه کابل طبع ثانی ۱۳۴۳ ص ۱۳۱

(۱۱) تفسیر معنوی بر دیباچه مثنوی، آقای حسین کاظم زاده انتشارات اقبال ۱۳۴۳ ص ۸

نیست ، از همین جاست که حکیم غزنوی گفته :

در ره عاشقی سلامت نیست   خطر است و استقامت نیست

وی توضیح کرده است که عشق را باسلامت و عافیت کاری نیست :

عشق جویی و عافیت طلبی   عشق با عافیت کدام بود ؟

و نیز مولینای بلخی با نظر داشت همین موضوع گفته :

این بار من یکبارگی در عاشقی پیچیده ام   این بار من یکبارگی از عافیت ببریده ام

بلی عافیت وسلامت درعشق نیست بلکه آنرا باملامت سروکار است زیرا ملامت را درخلوص عشق ومحبت تأثیر بزرگ است (۱۲) وعاشقان حقیقی مخصوص به ملامت اند، از ینجاست که سنائی غزنوی گفته است :

عشق را روی در سلامت نیست   راه عاشق بجز ملامت نیست

بی ملامت نگشت عشق تمام   عشق خامست بی ملامت خام

وبدین جهت ملامت در عشق اثری تمام دارد که سرعشق در پرتو ملامت محفوظمانده وبدً بنظر بق محبت راه کمال بپیماید، به همین سبب است که حکیم سنائی در جایی دیگر گفته: طوریکه آب تلخ بحر پاسبان درومروارید است همچنان ملامت پرده دارعشق باشد :

پرده دارعشق دان رسم ملامت پرغیور   پاسبان در شناس این آب تلخ اندربحار

برخی از بزرگان صوفیه عاشقان حقیقی را به بیست صفت موصوف ساخته اند که از جمله یکی هم ملامت باشد وسلامت را بدین معنی دانند که نام وننگ، مدح وذم ورد وقبول خلق نزدعاشق یکسان باشد وبدینگونه عاشق به محبوب قربت جوید (۱۳)

بنا بران مولینا نیز در راه عشق از سلامت لذت ها برده وآنرا نقل میعشق وبلکه لازمهٔ عشق پنداشته است :

عاشق چوسست ترشد بروی ملامت آید   زیرا که نقل این می نبود بجز ملامت

ونیز :-

هر سوی که عشق رخت بنهاد   هر جا که ملامتست آنجاست

همین رسم ملامت وعدم عافیت عاشق بالآخره اورا درانظار مجنون ودیوانه مینماید ودیوانگی دردنیای عشق لذت دیگری دارد .دیوانگی وجنون رنگها داردومیتوان گفت چه در قانون بوعلی

---

(۱۲) کشف المحجوب هجویری چاپ ژکوفسکی ص ۶۸

(۱۳) مرصاد العباد نجم الدین رازی چاپ شمس العرفا سید حسین ص ۱۰۳

مینا وچه در کشفیات تازه (فروید) سایکالوجست ونا نابی یکی از پرکیف ترین امراض است وکمتر دیده شده است که این مرض عضوی باشد بلکه اکثر آن مربوط به وظیفهٔ اعصاب ویا عملیات افکار وحسیات تبعیدشدهٔ ماتحت الشعور است. با جنون گاهی بمعنای جذب دماغ وتمرکز آن بسوی یك هدف هم آمده مثلی که دماغ مجنون بطرف لیلی جذب شده بود(۱۴) والبته جنون و دیوانگی متصوفان وعاشقان حقیقی ازهمین رسته دیوانگی هاست وازآن نوع دیوانگی هانیست که بگفتهٔ بعضی ها وقتی که باترقی علم اینگونه مرض بر طرف شود زیبایی پسندی، شوریدگی وعاشق پیشگی ازمیان برود (۱۵) چه جنون وشوریدگی ومجذوبیت ودیوانگی عارفان مربوط به دنیای دیگرو معشوقهٔ دیگری میشود که اساساً منبع جمال وکمال ومنشا زیبایی ها ی آفرینش و بشری میباشد از همین جاست که حکیم سنائی گفته است : بیخودی ودیوانگی صفت محبت است یعنی اگر مجذوبیت ودیوانگی نباشد پس عشق نیست :

عشق را بیخودی صفت باشد عشق را خون دل صلت باشد

هر که عشق را چهره بنماید دل و جانش به جمله بر باید

همین نکته را مولنا در چندین جای بعد کافی شرح وتفسیر کرده وگوید که هرجز وجهان مبتلا به مرض ودیوانگی عشق است واین مرض را اصلا طبیبی نیست :

یکی جزو جهان خودبی مرض نیست طبیب عشق را دکان کدامست

وی فرموده است که زهر عشق ازشربت ها بهتر و دیوانگی عشق ازصحت خوشتر است :

خوبتر زین سم ندید م شربتی زین مرض خوشتر ندیدم صحتی

وباز مولنا واضح ساخته است که مرض و دیوانگی عشق از امراض دیگر متفاوت است :

عاشقی پیدا ست از زاری دل نیست بیماری چو بیماری دل

وافزوده است که «علت عاشق زعلت ها جدا ست»

زیرا که :

جمله رنجوران دوا دارند امید نالد این رنجور کم افزون دهید

درحقیقت از نگاه حکیم سنائی هرگاه که پای عقل بمیان آید بر خیزدو اصلا در راه عشق عقل معروض به جنون گردد :

---

(۱۴) افکار شاعر، تالیف علامه سلجوقی، مطبعه کابل طبع ثانی ۱۳۳۴ ص ۲۱

(۱۵) ارزش احساسات، نیما یوشیج، تهران ۱۳۳۵ ص ص ۱۹ - ۲۲

عاشقی خود نه کار فرزانه است　　　عقل در راه عشق دیوانه است

وهمین موضوع را مولینا چنین بیان کند.

نیست از عاشق کسی دیوانه تر　　　عقل از سودای او کور است و کر

بنابران دیده شد که درنگاه سنائی ومولوی دیوانگی وبیخودی صفت عشق است و در عالم عشق جنون ازصحت بهتراست بههمینگونه درین راهعاشق باید دردمندباشد زیرا همینکهعاشق دردبیند ورنج کشد وبدینگونه آتشی درسینه بفروزد آنگاه در فروغ آن بمقام عالی عشق مقصود یابد وبلکه خود مقصود گردد .

چه ریاضت درعشق برای عاشق کیفیتی روحی میدهد که آنرا حال گویند وآن عبارت از ظهور تجلیات محبت است در روح ودل (۱۶) لهذا درد ورنج درین راه پختگی بار آرد ودر پیش بی دردان سخن عشق نتوان گفت ،از همین جاست کهحکیم سنائی گفته :

تا نباشد عاشق جانباز　　　درمیان کی نهند با او راز

سوز دل هاست شمع این مجلس　　　آه ودرد است محرم و مونس

عاشقان از جگر کباب خورند　　　وز غم دیده خون چوآب خورند

اگر سنائی گفته که کباب عاشقان جگر است ، مولوی گوید که بادهٔ عاشقان خون دل باشد :

عاشقان را باده خون دل بود　　　چشمشان بر راه وبرمنزل بود

ونیز حکیم غزنوی گوید :

مرد را درد عشق راهبر است　　　آتش عشق مونس جگر است

یا :

گر همی لعل بایدت کان کن　　　ور همی عشق بایدت جان کن

واما مولینای بلخ عشق را به تمامی دردو غم گفته :

هزار آتش ودرد وغصست ونامش عشق　　　هزار درد ودریغ وبلاو نامش یار

گذشته ازین همه درد وداغ که از نظر سنایی ومولوی پرور ندهٔ عشق است ، بدنامی نیز رنج و غم دیگری است که باعشق سروکار دارد واین هم البته عیب نه بلکه هنرعشق است،سنائی گفته:

نام عاشق نکو زبدنامی است　　　کام او در طریق ناکامی است

ونیز مولوی را از بدنامی درعشق هراسی نیست زیرا میگوید:

عشق اگر بدنام گردد غم مخور　　　عشق دارد نام و القابی دگر

---

(۱۶) یادداشت هایی درتصوف از استاد جناب ملک الشعراء ، پوهنځی ادبیات کابل .

واینست درهمین موضوع نظریات مشابه هر دوعارف بزرگ ، حکیم سنائی گوید :

هر چند بلای عشق دشمن کامی‌است   ازعشق بهر بلا رسیدن خامی است
منديش بعالم وبكام خود زی   مشغوله وعشق را هنر بدنامی است

وخداوند گار بلخ میگوید :

عاشق همه سال مست ورسوا باشد   دیوانه وشوریده وشیدا باشد
باهشیاری غصهٔ هر چیز خوریم   چون مست شویم هر چه بادا باشد

ازنگاه حکیم غزنه ومولینای بلخ عاشق پس از ینکه در آتش عشق پخته می‌شود باوجوداینکه با رملامتی بدوش دارد ورنج بدنامی میکشد از ین آتش بسلامت بیرون می آید، آنگه دیوانه‌وار حجاب تن ندارد وره به دیار فنایی برد زیرا تن وهستی همچو حجابی است که‌نمیگذارد آفتاب حقیقت برانسان بتابد چنانکه گفته :

ابر چون زآفتاب دور شود   عالم عشق پر زنور شود

درینجا مراد از ابر همان پردهٔ هستی ووجود عاریتی عاشق است ومراد ازآفتاب ، آفتاب حقیقت باشد ،از همین جاست که طبیب عشق مولینا را نیز هنگامیکه در بستر محبت افتاده به ترک صفت محو وجود حکم میکند ومیگوید:

رفتم به طبیب گفتم از بینایی   افتادهٔ عشق را چه میفرمایی
ترک صفت ومحو وجود م فرمود   یعنی که ز هرچه هست بیرون آیی

همین فکر را که نیستی دوای درد عشق باشد سنائی چنین بیان کرده است :

درد عشق آنچنان بلا گردد   که ترا نیستی دوا گردد

وباز هموگفته، عشقی که برنیستی استوار نباشد عشق حقیقی نیست :

وجود عشق عاشق را وجود اند رعدم سازد   حقیقت نیست آن عشقی که برهستی‌رقم سازد
نسازد عشق رنگ از هیچ روی بهر مخلوقی   که رنگ عشق بی رنگی وجود اندرعدم سازد

بهمین سبب است که مولینا نیستی راکیش وآیین عاشقان‌گفته:

هست معراج فلک این نیستی   عاشقان را مذهب و دین نیستی

نیستی وفنا در مذهب عشاق وعرفا براطوار ومعانی مختلف اطلاق شده است، از جمله : نخست تغییر حال روحی از راه خاموش کردن جمیع هوسها ومیل ها واراده ها وتعینات شخصی است و بدینطریق عاشق وسالک به جمله گی بخدای بازگردد (۱۷). ددیگر نیستی وفنایی خبری ذهن

(۱۷) تذکرة الاولیاء ج ۲ ص ۰۳

است از تمام موجودات ومدرکات حسی واعمال وافکار واحساسات حتی از هستی خود بواسطهٔ جمع شدن همه قوای نفسی در خدابینی استغراق در مشاهدهٔ صفات الوهیت.

بدیگر نیستی وفنا وفقد یافتن واز کار بازماندن عقل شعوری است ، وعالی ترین مرتبهٔ نیستی و فنا وقتی است که عاشق و طالب این راهم نداند که بمقام فنا واصل شده است، یعنی شعور بحال فنا هم از میان برود .درین مقام طالب وعاشق محو ومشاهدهٔ محبوب حقیقی است واین مرحله ی از فنای کامل است که صوفیه وعرفا «فناء الفناء» می نامند ومقام بعد از فناء الفنا مقام بقا بحق است و آن عبارت است از مشاهدهٔ ذات الهی (۱۸)

از همین جاست که حکیم سنائی میگوید عاشق حقیقی باید زود تر از جان و تن برخیزد :

عاشق آنست کو زجان و زتن — زود برخیزد او نگفته سخن

وبدینطریق بقرار گفته وی عاشق از نیست شدن هستی یابد :

چون زخود بیخود شدی معشوق خود را یافتی — ذات هستی درنشان نیستی دیدن توان

درین زمینه مولوی بلخی نیز همچو حکیم سنائی می اندیشد و وی نیز نخست بر آنست که عاشقان حقیقی زود تر به نیستی گرایند :

دیگران از مرگ مهلت خواستند — عاشقان گویند نی نی زود باد

وبعد میگوید که ای عاشقان بمیرید تا ازین مردن روح وبقا یابید :

بمیرید بمیرید درین عشق بمیرید — درین عشق چو مردید همه روح پذیرید

ویا :

از عشق دلا نه بر زیان خواهی شد — بیجان زکجا شدی که جان خواهی شد

اول به زمین از آسمان آمده ای — آخر ز زمین بر آسمان خواهی شد

حکیم سنائی ومولینا هردو در مورد اینکه عشق چون سر آدمی را ببرد اسرار جهان دیگری بر انسان مکشوف گردد وهمچو شمع از بریدن سر روشن ترشود ،سنائی گفته :

دلبر جان ربای عشق آمد — سر برو سر نمای عشق آمد

عشق با سر بریده گوید راز — زانکه داند که سر بود غماز

ومولوی گوید :

چند درد فرقتش بکشد مرا — سر ببر تا عشق بخشد سر مرا

گر مرا صد بار تو گردن زنی — همچو شمعم برفروزم روشنی

(۱۸) بحث در آثار وافکار واحوال حافظ ج ۲ ص ص ۳۷۳ — ۳۷۵

درحقیقت این سخنان وافکار به تمامی شرح وتعبیر این حدیث پیغمبر است :

ومن مات فی العشق لم یمت ابد ا » (۱۹)

از همین جهت است که مولینا باز هم مقولهٔ دیگری را که رسا ننده همان معنی است بکار برده گوید:

عمر ها بر چنگ عشقت ای صنم		ان فی موتی حیاتی میزنم (۲۰)

با نظرداشت حقایق فوق باین نتیجه میرسیم که عشق از نگاه سنائی غزنوی و مولوی بلخی احساسی از احساسات ملکوتی ومنشا تکوین سعادت است و آدمی را بجا یی میکشاند که بجز خدا نمی بیند ابنابران احساس ماواقعیت عشق این دو عارف کامل راقادر به بازشنا ختن یالمس کردن نیست ، چه عشق آنها بیان بی چون وچراست، عشق آنها سرالاسرا راست وبالاخره عشق آنها همه چیز است هم عاشق است وهم معشوق از ینجاست که سنائی گفته :

عشق هم عاشق است وهم معشوق		عشق دوروبه نیست یکرو یست

وافزوده که :

هر که عاشق شناسد از معشوق		قوت عشق او بغایت نیست

مولینانیز عشق راهمه چیزو بالاترازهرچه گفته وعاشق راد ربرابر معشوق نیست پند اشته :

درنگنجد عشق در گفت و شنفت		شرح عشق وعاشقی هم عشق گفت

ومیگوید که :

جمله معشوق است وعاشق پرده یی		زنده معشوق است وعاشق مرده یی

همین است مرتبه کامل توحید ودرین مرتبه است که معشوق وعشق وعاشق هرسه یکی شوند واین مرحله به هیچ عبارت واشارتی درنمی آید ،چه درین مرحله است که همه رنگها سربه بیرنگی درمی آورد (۲۱) وبقرار فرموده حکیم سنائی درمقام منی وتویی ازمیان برمیخیزد و دویی جایش رابوحدت میگذارد :

بر نگیرد جها ن عشق د و یی		چه حدیثی است این منی و تو یی

مولوی بلخی نیز همان گوید که درجهان عشق دویی نمی گنجد :

گفتم که عاشق ومعشو ق دواند		خود هردو یکی بود من احول بو دم

---

(۱۹) حدیقه الحقیقة ، حکیم سنائی چاپ هند ص ۳۷۷

(۲۰) مثنوی مولوی چاپ علاء الدوله جلد ششم ،

(۲۱) شعرالعجم ، شبلی نعمانی ، حصهٔ پنجم ترجمهٔ منصورانصاری ، مطبعهٔ رفیق ۱۳۰۳ ص ص ۱۸۲-۱۹۰ .

ازانگاه این دو عارف بزرگ در این مرحله یعنی در عالم وحدت مراد از عشق تنها و تنها معشوق و محبوب حقیقی است و در همین مرتبه است که در نظر آنان بزرگترین سر و رمز الهی جلوه‌گر می‌شود. ایشان بر آنند که جز بنای عشق و محبت هر بنای دیگر خلل پذیرد چه بنای عشق بر پایه حقیقت استوار است. ازاینجاست که هر دو به دوام و فناناپذیری و ابدی بودن عشق معتقداند، چنانکه حکیم غزنه گوید

گر حیات ابد همی خواهی — خیز و با عشق جوی همراهی

رو دم از عشق زن که کار اینست — رهروان را بهین شعار اینست

وگفته است.

ملک عشق از ولایت صمد است — روی او سوی قبلهٔ احد است

منشاعشق ذات ذوالجلال آمد — لاجرم پاک و بی‌زوال آمد

وهمانگونه خداوندگار بلخ گفته

عشقست وعاشقست که باقیست تاابد — دل برجزاین منه که بجز مستعار نیست

واونیز چنین گفته است

عاشق ومعشوق وعشقش بردوام

دردوعالم بهره‌مند ونیکنام

ختم

حسین نایل

فیض محمد کاتب، طالب العلم تاریخ گزار

اشاره

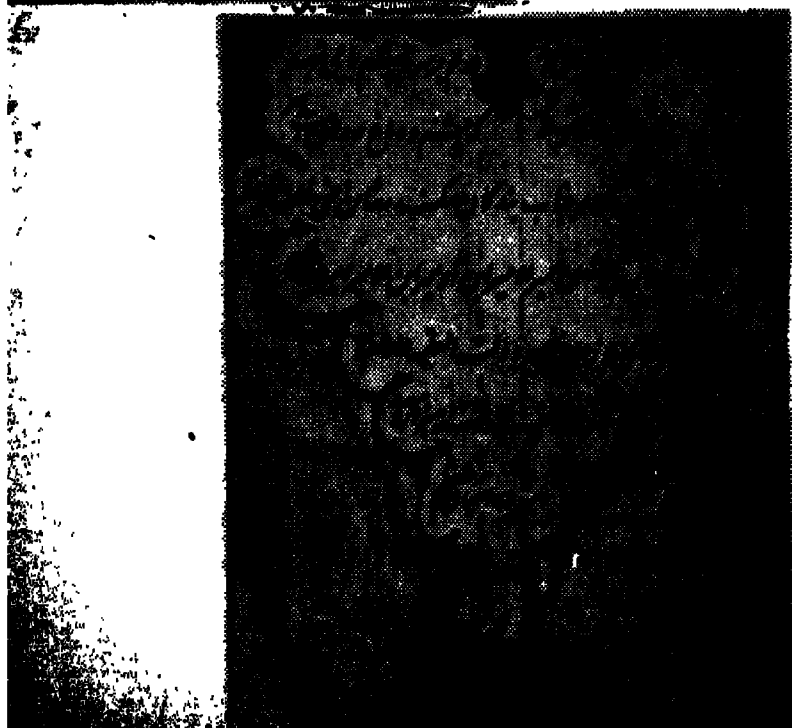
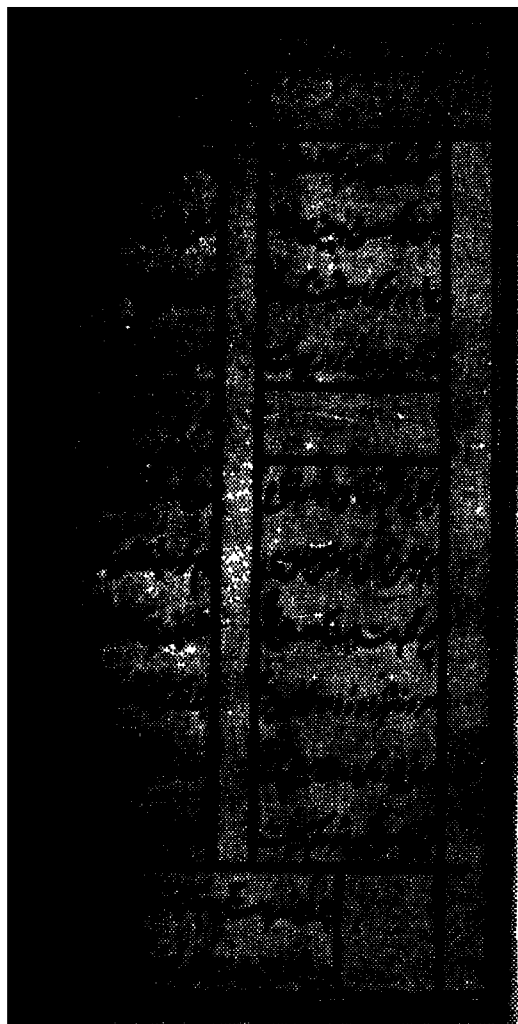
بسال ۱۲۹۷ هجری قمری—درست صد سال پیش از امروز—(۱)، آنگاه که امیر محمد یعقوب خان دست از سلطنت بر داشت و افغانستان را ترک گفت و آشفتگی برفضای کشور، هرروز- بیشتر از روز رفته سایه می گسترد - بتحریک و توطئهٔ استعمار سعی میورزید تا آتش بی نظمی مشتعل تر و اوضاع کشور نابسامان ترگردد، در قره باغ غزنین جنگ خونینی میان د وگروه از ساکنین آنجا بوقوع پیوست.

در این جنگ که ظاهراً بایک مسأله بغایت بی اهمیت آغاز یافته بود و بیش از شش ماه ادامه پیدا کرد (ربیع الاول- رمضان ۱۲۹۷) و خاک قره باغ از خون کشته شدگان سرخ فام گردید - جوان ۱۸ ساله ئی شرکت داشت که طالب العلم بود و اوجگیری حادثهٔ اورانیز بناچار از کنج مدرسه بمیدان نبرد کشانیده بود.

این جوان که خون تازه در رگهایش جریان داشت، بیشتر وظیفهٔ دیده بانی و پاسداری بر فراز برجها وبامهای منازل را به عهده اش گذاشته بودند واو صحنه های جدال وقتال را خوبتر از دیگران مشاهده میکرد وبه حافظه میسپرد وبر عاملین توطئه نفرین میفرستاد.

جریان این رویداد ناگوار بعدآ در سلسلهٔ حوادث افغانستان از میدان گاه نبرد به سینهٔ تاریخ نقش بست و صفحه ای از سرگذشت پرماجرای مردم ماشد.

---

(۱) این سنه مطابق با ۱۲۵۸ شمسی و ۱۸۷۹ میلادی میباشد که مدت آن تا امروز بحساب دوسنهٔ اخیرالذکر (۸ وسال) میشود.

آنکه این پشامد نا ملایم را به تحریر درآورد واز وقوع چنان ماجرای نا خوشایند، نسل های آینده را آگاهی بخشید وعلل وزیان آنرا توضیح نمود- همان جوان سلحشور ۱۸ ساله بود که از آغاز تا پایان کار زار، درنبردگاه حضور داشت وهمه چیز را موبمو از نظر گذرانیده بود. (۱)

طالب العلم جنگجو، درسالهای بعد از ماجرای قره باغ شاهد حوادث وتحولات فراوان دیگر هم بود ورسید ا نهای پیکار حضوری یافت که مرد شمشیر شود ولی دست سرنوشت مسیر او راعوض کرد وبجای شمشیر قلم را دردستش گذاشت. وبدین ترتیب مرد شمشیر بمرد قلم بدل گردید واز پهنه کار زار بجولانگاه ادب تغییر موضع داد.

او این بار، قلم را بحیث سلاحی مؤثرتر از شمشیر، بکاربست وبا آن بجنگ دشمنان مردم و خاك شتافت ونقاب تزویر آنان را از هم درید وچهرهٔ های شانرا به هموطنان بعد ازخود آشنا گردانید.

این مرد که لحظه های ناشناخته یی از تاریخ این سرزمین بر چشمدید ها وا زندو ختة ها و دستا ورد های فکری وعملی او استواری یافته، فیض محمد کاتب، مؤلف کتاب معروف سراج التوار یخ بود.

زادگاه وخانوادهٔ کاتب

ازگذشتگان دور ترفیض محمد کاتب بدرستی چیزی نمیدانیم و او که بزرگترین مورخ عصر خود بود و دربارهٔ تاریخ وجغرافیا ورجال افغانستان ومسایل دیگر چند هزار صفحه مطلب به تحریر درآورده، راجع بسوابق خانوادهٔ خود در هیچ جا سخن قابل توجهی ارائه نداشته و روایتی نکرده است. اما از اشاراتی که بصورت ضمنی وگاه بگاه، در کتاب تحفة الحبیب و کتاب سراج التواریخ درمورد خود بعمل آورده میتوان سایه روشنی از زندگی سیاسی وعلمی او را درنظر آورد وبا اضافت آنچه دیگران در بارهٔ او گفته و نوشته اند، تصویری (هرچند نیمرخ) از آن ارائه داشت.

پدر او، سعید محمد نام داشت (۲) واز قبیلهٔ محمد خواجه بود ودر قره باغ غزنین زندگی بسر

---

(۱) تفصیل این واقعه را در پایان جلد دوم سراج التواریخ وصفحات ۱۳ ۸ — ۶ ۸۲ جلد دوم تحفة الحبیب (نسخه خطی وزارت اطلاعات و کلتور) میتوان مشاهده کرد.

(۲) مولف سکینة الفضلا و نیز مولف کتاب تیمور شاه درانی «سعید محمد» را بصورت معکوس «محمد سعید» نوشته اند که درست نیست وبدانسان که در کتاب سراج التواریخ بتکرار تذکر یافته «سعید محمد» درست است.

میمرد. گرچه او آدم نسبتاً شناخته شده یی بود مع الوصف نقطهٔ عطفی در زندگیش وجود نداشت وهمانند دیگر مردم بحیات عادی خود ادامه میداد ودر مقابل مرد معروفی چون گلستان خان قره باغی که هم عصر وهم محلش بود نمیتوانست شهرتش بالا بگیرد .

شرایط نامساعد اجتماعی وتوالی حادثات ناهنجار در قره باغ که آسایش مردم را برهم زده بود عده ای ازمقامان آن جا را بترك يار و ديار خود مجبور گردانید و سعید نیز از بد حادثه خانه وزمین خود را گذاشت وراه «ناور» را در پیش گرفت که منطقهٔ کوهستانی ومصون تری بود . این هجرت بصورت قطع بعد از سال ۱۲۹۷ ق. صورت پذیرفت.

فیض محمد ، از يك پیشامد سیاسی که بسال ۱۳۱۱ قمري در «ناور» برای پدرش روی داده و موجبات اذیت او را فراهم آورده بود ، در خلال واقعات آن سال سخن میگوید واو را وکیل طایفهٔ محمد خواجه در ناور وانمود میکند (۱) . از بیان نویسنده بدرستی استنباط میشود که پدرش درین هنگام متوطن ناور بوده است ، چنانکه عدهٔ دیگر نیز در جریان آن سالها از قره باغ بدانجا رفته وسکونت گزیده بودند.

مسلماً فیض محمد در قره باغ قدم بعرصهٔ هستی گذارده و تا ۱۸ سالگی درهمانجا بوده است، چنانکه خود ، اشتراکش را در واقعهٔ سال ۱۲۹۷ در تحفة الحبیب بیان میدارد.

تاریخ ولادت فیض محمد (۱۲۷۹) قمري است مؤلف کتاب تیمور شاه در انی که آنرا (۱۲۸۹) ضبط کرده است اشتباه است . (۲) اگر تاریخ ۱۲۸۹ صحیح پنداشته شود در این صورت او در سال ۱۲۹۷ هشت ساله بوده است که درچنین سن وسالی شرکت او درجنگ دور از عقل بنظر میرسد .

تحصیلات کاتب

مؤلف سکینة الفضلا در مورد تحصیل فیض محمد میگوید «... مرحوم موصوف دراوایل صباوت بمدارس ملی دورهٔ مقدماتی علوم شرقی را اتمام وبهندوستان وایران سفر کرده بعض علوم را در آنجا تکمیل رسانیده مراجعت نموده درشهر شهیر کابل متوطن شده بمطالعهٔ کتب معتبرهٔ اساتید عظام شغل داشته ... درحکمت وکلام خصوصاً درتاریخ وادبیات نیز مهارت خوبی داشت ودرعلم نجوم وجفر وا نقوت درستی را حایز بود... » (۳)

---

(۱) سراج التواریخ ج ۳، ص ۹۸۳ چاپ کابل .

(۲) کتاب تیمور شاه درانی، ج ۱، ص ۷ - چاپ کابل

(۳) سکینة الفضلا، ص ۱۱۳ - چاپ دهلی، ۱۳۵۰ ق.

تعلیمات ابتدایی ودورهٔ مقدماتی ملا(۱) آنطورکه عبدالحکیم رستاقی نویسندهٔ معاصر نوشت ونیز بدلایل موجود دیگر، مطابق شرایط وعرف زمان ومحل در زادگاهش ودرمدارس محلی صورت پذیرفت واودانستنیهای مروجه ومتداولهٔ عصر ومبادی علوم شرعیه رانزدفضلای آنجا بیاموخت وبرای اکتساب مراتب بالاترعلمی آماده گردید.

درمورد تعلیمات عالیه وبعدی او اشاراتی درلابلای نوشته هایش دیده میشود که میتوان با توجه آنها مراتب تحصیلات اوراتاحدی معلوم نمود.

اودرکتاب تحفة الحبیب ضمن بیان واقعهٔ سال ۱۲۹۷ - از رفتن خود بقندهار جهت تحصیل علم یاد آوری مینماید (۲) وازگفتارش بخوبی استنباط میشود که این سفر مدتی بعدازسال ذکرشده صورت پذیرفته، ولی معلوم نیست که مدت چند سال درقندهار بوده وازمحضرچه کسانی کسب فیض نموده است.

درسال ۱۳۰۵ قمری امیر عبدالرحمن خان باعده ای ازاراکین وملتزمین خود برای گذراندن سرمای زمستان واجرای امورکشوری بجلال آباد رفته بود. هنگامیکه اوعزم بازگشت بکابل را داشت، فیض محمدازلاهور به جلال آباد واردگردیدوبه همراهان امیر پیوست. او بلاهور برای تحصیل علم رفته بود وخود در ینباره چنین منو یسد: «...در ین سفرسرحمت اثر، محرراحقرکه از راه قندهارجهت تحصیل درلاهور رفته وازآنجا براه پشاور واردجلال آبادگشته... بودتا کابل ازین انعام متلذذ وشیر ین کام آمد...» (۳)

نمیتوان گفت که ملا درهمان سفراولی خود که بقندهاررفته بود ازآنجا مستقیماً به لاهور رفته است، ز یرادرسالهای ۱۳۰۳ و ۱۳۰۴ اینجا وآنجا درگیرودارها ی ملك با او بر میخور یم.

احتمال قوی چنان است که اوقسمت های بیشتر از سالهای ۱۳۰۴ و ۱۳۰۵ را که کمتراز دو سال میشود درلاهورمشغول تحصیل وکسب علم بوده باشد.

گرچه اوخود به درجه وپایهٔ تحصیلات خود درلاهور اشارتی نکرده بااین وصف ازآثار ونوشته هایش میتوان استنباط نمود که علاوه براتمام حدمتداول علوم شرعیه، دراکمال ز بانهاوادبیات عرب وتاریخ ونجوم وحساب نیز اهتمام ورزیده است وبه شناسایی با ز بانهای اردو و انگلیسی را هم میتوان از مکتسبات او درین سفر بحساب آورد.

---

(۱) فیض محمد را «ملا» نیز میگفته اند ونزد عده ای باین صفت شهرت داشته است.

(۲) تحفة الحبیب، جلد دوم

(۳) سراج التواریخ ، جلد ۳ ، ص ۵۸۸

زبانهای پشتو، عربی و اردو وانگلیسی (زبان پشتو را در محیط زیست خود کسب کرده است) ملارا در بیان بهتر مقصود ومفاهیم بصورت قابل توجهی یاری نموده و نوشته های اورا اغنا بخشیده اند که این خصوصیت با مطالعهٔ دقیقتر سراج التواریخ بسهولت درك میشود.

وی ازاساتیدیکه درداخل وخارج نزدشان درس خوانده است درنوشته های خودنام نمیبرد و آنان را معرفی نمیکند وتنها در یکمورد ازملا محمد سرور باحترام زیاد وبنام استاد خودیادآوری مینماید ومیگوید که تحریر اقلیدس و خلاصة الحساب وشرح چغمینی را نزد او آموخته است . (۱)

ملامحمد سرور اسحاق زایی که در دفتر نصرالله پسردوم امیرعبدالرحمن کار میکرد، مرد با فضیلت ومورد احترام بود ودرسفر نصرالله خان با نگلستان نیز باوی همراهی داشت وگو یا گزارشهای سفرراورا که وقتاً فوقتاً بکابل فرستاده میشد ودرسراج التواریخ نیز مورد استفاده قرارگرفته ،او می نوشته است .

همین ملامحمد سرور بود که با درك فراست وشایستگیها گرد خودفیض محمد،موجبات معرفی وشمول او را بامر نویسندگی در دفترخاص حبیب الله خان فراهم گردانید که در موردش از ان حرف زده میشود .

شمول کاتب بامر نویسندگی در دفتر خاص امیر حبیب الله خان

قبل از آنکه فیض محمد بوظیفهٔ نویسندگی در دفتر خاص حبیب الله خان انتصاب یابد، ماموریت وعهدهٔ رسمی نداشته وگریامصروف تحصیل وامورشخصی خود بوده است .

ازخصوصیات زندگی اوچیز زیادی نمیدانیم،اما تا آنجاکه نوشته های خودش بمایاری میرساند اولین بار بسال ۱۲۹۷ ق درکدرو دارقره داغ با سیمای اوآشنایی میسر می گردد که هنوز بسرا وجوان است . (۲)

شش سال پس ازآن هنگام ،یعنی بسال ۱۳۰۳ باردیگر،درجبههٔ دیگر ظاهر میشود (یکی از کشمکشهای داخلی واقع در جاغوری) ودرهمین جابه صفت عضو یك هیئت پنج نفری مامور مشوره ومصالحه با ابراهیم سلطان پشه یی که تمرد ورزیده بود،میگردد وقضیه را باصلاح پایان می بخشند . (۳)

---

(۱) سراج التواریخ ج ۳ ص ۱۱۴۹

(۲) تحفة الحبیب ج ۲

(۳) سراج التواریخ ج ۳ ، ص ۵۰۰ و ۵۰۱

بسال ۱۳۰۴ در جبهه دیگری واقع واندره او با زهم در لباس یک جنگجو پدیدار میگردد. (۱)
علی الظاهر این سال آخرین سال از دوران سنگر نشینی وسپاهیگری او بحساب مآید ' از پس
از ین هنگامه، برای اکمال تحصیلات خود راه لاهور را در پیش میگیرد تا آنکه در نیمه دوم سال
۱۳۰۵ از لاهور باز میگردد واز جلال آباد با کاروان دربار یکجا وارد کابل میشود .

ظاهرا ملا در خلال سالهای ۱۳۰۵ — ۱۳۱۰ یعنی مدت پنجسال غالباً درشهر کابل بسر میبرده
وآشنایی او بارجال دولتی ودرباری خاصتاً ملامحمد سرور اسحاق زایی درجریان همین سالها
صورت یافته ونزداو درس خوانده است .

تاریخ شمول وی بخدمت نویسندگی دفترخاص حبیب الله خان سال ۱۳۱۰ قمری است وخود
در ین باره چنین مینویسد :

(در روز دوشنبه دهم ماه شعبان بتوصیف و تعریفیکه جناب استادمعظم وادیب محترم ملا
محمد سرورخان اسحاق زایی که با شهزاده آزاد سردار نصرالله خان ایام خدمت بسر میبرد و در
نزد شهزادهٔ اکرم افخم اعظم سردار حبیب الله خان نیز رتبه ومقامی داشت ، درمحفل سعادت
موصلش بزبان نیک خواهی وبیان خیر سگالی، نامی ازچاکردرگاه برده وستوده بود .جناب نواب
شهزاده سپهر وساده پیشم خوانده ونیکم بنواخت ومامور نقل کتب وکتابتم فرموده از عطای دوصد
روپیه تنخواه سالیانه ام مفتخر ومباهی ساخت ودر سال پنجم از خدمت وملازمتم با افزودن یکصدو
بیست روپیه برسالیانهٔ مذکوره رهین احسانم گردانید ... » (۲)

بعد ازین تاریخ او پیوسته باحبیب الله خان بسر میبرد وبوظیفهٔ کتابت واستنساخ کتابهای
مورد نظر موصوف اشتغال داشت واز همین جا واهتمام باین امر به« کاتب » معروف گردید واین
کلمه جزئی ازنام او شد وبعد ازگذشت چندسال بتالیف تاریخ افغانستان از عهد احمد شاه
درانی تا عصر سلطنت حبیب الله خان ماموریت یافت .

مدت خدمت ملا در دفتر خاص حبیب الله خان و بعداً در عهد سلطنتش در مجلس تالیف
ودارالانشا به (۲۸) سال انجامید (۱۳۱۰ — ۱۳۳۷ ق .) ودرین مدت زمان علاوه بر امور
جاریهٔ دفتر خاص واستنساخ یکتعداد کتب ونوشتن مقالات ونامه ها ویادداشت ها به تحریر
کتابهای تحفة الحبیب در دوجلد وسراج التواریخ درچارجلد اهتمام به کاربست که بجای خود
توضیح میشود .

---

(۱) سراج التواریخ ' ج ۳ ، ص ۵۲۲

(۲) سراج التواریخ ج ۳ ، ص ۸۶۸

ماموریت های دیگر

بعد از درگذشت حبیب‌الله خان بسال ۱۳۳۷ درجلال آباد، وظیفهٔ ملادوری لاتشا، خانه داده شد وبه دارالتالیف معارف منتقل گردید تا در تهیه و تنظیم کتابهای درسی سا د ه ـکـر ا ع ـ ـای د ا ر ا ـ ا ليف سـا عـی سـخـر ج دهد . اودر دارالتالیف علاوه برمرور کتابهای درسی وابراز نظر راجع به آنها، آثار دیگری را که ازطریق دارالتالیف برای‌چاپ آماده ساخته میشد نیزازنظر اهمیت موضوع وشکل نوشته ومسایل دستوری وادبی بررسی میکرد وخود نیز بنوشتن کتاب ومقالات می پرداخت ، چنانکه کتاب «تاریخ حکمای متقدمین» را در دوران کار خود درهمین اداره تالیف وچاپ نمود.

وی‌چند گاهی درمکتب حبیبیه بحیث‌معلم نیزانجام وظیفه نمودودر تربیه فرزندان وطن‌سهم گرفت ودین‌خود رااداکرد. (۱)

سفر های کاتب

ازسفرهای فیض‌محمد کاتب معلومات زیادودقیق‌در دست نیست . مولف سکینة‌الفضلا ومولف تیمورشاه درانی اورا «الحاج» فیض محمدمیگویند که‌بدین صورت اوبزیارت‌بیت‌الله‌شریف‌رفته ودر جریان این سفر علاوه بر عربستان سعودی، بعضی‌ازکشورهای‌دیگر عربی را ـ نیزدیده‌است.

گزارش‌این سفر عبادی اگر در عهدامیرحبیب‌الله خان صورت گرفته باشد ، درجلد چهارم‌سراج التواریخ مذکورخواهد بود که‌این‌جلدسراج‌التواریخ‌فعلاد رمیان‌نیست واگر درسالهای‌بعد از سال ۱۳۳۷ ق. بوقوع رسیده باشد ممکن است‌در یادداشت های خصوصیش موجود باشد که آنهم اکنون‌دردسترس نمیباشد.

همچنین مؤلف سکینة الفضلا میگوید : «وبهندوستان وایران سفر کرده بعضی علوم را در آنولا بتکمیل رسانیده ...» ومولف تیمور شاه درانی نیز مسافرت اورا بهندوایران‌یادآوری‌میکند.

سفراوبهندمحقق است که در لاهور بمنظور تحصیل صورت گرفته است (۱۳۰۳-۱۳۰۵ ق) اماجریان سفر ایران‌را که بعدها بعمل‌آمده‌است بایدازجلد چارم سراج‌ویایاد داشت‌های‌خصوصیش بدست آورد .

---

(۱) سکینة الفضلاء، ص ۱۱۳ وتیمورشاه درانی ج اول، ص ۹ .

آثار کاتب

بخش اعظم زندگی ملا با کتاب و قلم همراه بود، ازینرو بعدبر جسته حیات اواز نوشته ها و کارهای فرهنگیش ساخته میشود وهم این آثار اوست که نامش را ابدی میکند وبآن صبغه جاودانی می بخشد .

او در نویسندگی آدم پشت کار دار وسرشار از استقامت ونیرو بود وبا وصف اینکه جسماً تنومند نبود روحیه بغایت قوی داشت . آنگاه که مامور بنوشتن گردید ۳۱ سال داشت و تا آنگاه که توان نوشتن را درخود احساس میمود قلم را از خود دورنکرد . بدین اساس تعداد مولفات او از چاپ شده وچاپ نشده ومقالات ومنتخبات واستنساخ ویاد داشت ها قابل توجه است، اما قسمتی ازآنها ، خاصتا آثارمربوط بسالهای (۱۳۳۸—۱۳۴۸ ق) امروز دردسترس پژوهندگان قرارندارند وکمتر میسر میشوند که مسلماً در پرتو تفحص و جست وجوی بیشتر پاره ای ازآنها دستیابی امکان پیدا خواهد کرد .

درین گذارش آن اثر های ملارا که دیده شده اند باجمال از نظر میگذرانیم وآشنائی نا تمامی باآنها بعمل میآوریم تا فتح بابی باشد برای کسانیکه کار های کاملتر ودقیقتر را درین زمینه مدنظر دارند .

۱— تحفة الحبیب — جلد اول — غیرمطبوع

باراول که فیض محمد کاتب مامور بنوشتن تاریخ افغانستان گردید، کتاب تحفة الحبیب رادرد وجلد بتحریر در آورد ، ولی چاپ ونشر آن بعلل سیاسی آنروز بتعویق انداخته شد .

جلد اول این کتاب که ازحوادث عصر سدوزائی بحث میکند ، مطالب سودمند وفراوان دیگر راجع بحیات مردم افغانستان رانیز در بردارد . تالیف این جلد مسلما قبل از ۱۳۲۰ قمری صورت گرفته و نسخه خطی آن در ۶۷۰ صفحه وقطع ۱۷×۲۸ بخط غلام قادر گاکری در کتابخانه نسخ خطی وزارت اطلاعات وکلتور موجود میباشد . مولف ازمندرجات این اثر خود غالباً درجلداول سراج التواریخ نقل واستفاده بعمل آورده است .

۲— تحفة الحبیب ، جلددوم — غیر مطبوع

جلددوم تحفة الحبیب بقطع جلد اول در (۸۸۵) صفحه بخط خود مولف باقیمانده که بسال ۱۳۲۲ قمری کتابت آنرا بپایان آورده است (۱) وزمان تالیف آنسالهای ۱۳۲۰—۱۳۲۲ میباشد .

این جلد بازتاب وقایع ورویداد های افغانستان از جلوس امیردوست محمد خان تا سقوط محمداعظم خان میباشد که با مطالب دست اول وجالبی از دید گهاوشنید گیهای رجال معمرعصر دلچسپ وخواندنی ساخته شده است .

موالف در مقدمهٔ کتاب مینویسد : « . . . واگر چه واقعات سران وسرداران اینقوم درضمن وارداب امرای سدوزایی رقم گشته ، در ین کتاب نیز اخبار متواترهٔ مسموعهٔ مشهوره را مزیت نهاده رقم مینماید تا مطالعه کنندگان هردومجلد از سر گذشت حکمروایان هردوقوم که تا زمانی باهم مختلط بوده وامور بسیاری را ازدم شمشیر وحسن تدبیر بپای برده اند محروم نمانند وحمل بر تکرار وعدم ذکر واقعه که باعث بر اعتراض ولوم مولف باشد ، ننمایند . » (۲)

بوهاند عبدالحی حبیبی که باری جلد دوم تحفة الحبیب را در دسترس داشته وازان در نوشته های خود سود جسته ، مقالتی در معرفی و اهمیت آن نوشته که در مجلهٔ آریانا بچاپ رسیده است .

وی مینویسد : « . . . اینک جلد دوم آن بخط خودش نزد نگارنده موجوداست . . . واین همان نسخه ایست که حصص اولیهٔ آن از نظر امیر حبیب الله خان گذشته وبامضاوخط وی تصحیح گردیده ونکات خوب نادریخی را حاویست که برای مدققین تاریخ نهایت غنیمت وسخت پسندیده است .

این نسخه بغرض تصحیح وقایع بنظر رجال معمر آن عصر رسیده که از آنجمله مرحوم سردار محمد یوسف خان بن امیر دوست محمدخان است که درحواشی بخط وامضای خود برخی از وقایع چشمدید باشنیدگیهای خویش را در زمان امیر کبیر پدر خود حکایه کرده است .

. . . نسخهٔ موجود که منحصر بفرد و بخط وکتابت مولف ودارای امضاها وخطوط اشخاص مشهور وثقه است ، طوریکه معلومات دارم تاکنون بنظر هیچیکی از نویسندگان نرسیده وحتی

---

(۱) « وتااینجا بخط خود مولف حقیر فیض محمد کاتب انور والابحیز تحریر درآمد ، امید از خداوند چنان است که بمعرض قبول افتد فقط حرره فی شهرشوال ۱۳۲۲ » صفحهٔ آخر جلد ۲

(۲) مقدمهٔ جلد دوم تحفة الحبیب

کسانیکه ملا فیض محمد کاتب را دیده بودند وآشنائی داشتند نیز از وجود چنین کتابی خبر نداشتند و نه ازمولف شنیده اند .

برای اینکه چنین مسأله مهم (که در تاریخ تحریر کتب تاریخی وطن اهمیت بسزائی دارد وهم باید در وقایع وحوادث دورهٔ امیر حبیب الله خان ضبط گردد) بعد ازین از نظر پوشیده نماند ، سطری چند راجع باین کتاب نوشتم وبکسانیکه در تاریخ دورهٔ آل محمد استعداد دارند وجزو یات وقایع را کنجکاوی میکنند مژده میدهم که این کتاب بسی از حوادث را روشن میسازد وحقایق تاریخی ازان کشف میگردد ... » (۱)

نسخهٔ خطی ظاهراً منحصر بفرد این کتاب که در تحریر جلد دوم سراج التواریخ زیاد طرف استفاده قرار داشته است ، در کتابخانهٔ نسخ خطی وزارت اطلاعات وکلتور نگهداری میشود .

۳- سراج التواریخ - جلد اول (۲)

بعد ازآنکه کتاب تحفة الحبیب از نشر باز داشته شد ، مولف بتحریر تاریخ افغانستان از سال ۱۱۶۰ قمری ببعد ، مجدداً موظف گردید . سراج التواریخ طرح مطلوب شده است که باحفظ شرایط و پالیسی دولت وقت توسط فیض محمد کاتب در چار جلد نوشته شد .

تألیف جلد اول این کتاب بقول خود مولف درسال ۱۳۲۰ قمری باتمام رسیده و بسال ۱۳۳۱ در ۱۹۳ صفحه بقطع بزرگ در مطبعهٔ حروفی دارالسلطنه بطبع رسیده است.

۴- سراج التواریخ - جلد دوم

جلد دوم سراج التواریخ که وقایع سالهای ۱۲۵۹ - ۱۲۹۷ را احتوا میکند درخلال سالهای ۱۳۲۰ - ۱۳۳۱ بتحریر درآمده و بسال اخیر الذکر در کابل چاپ وباجلد اول یکجا صحافی گردیده است .

۵- سراج التواریخ - جلد سوم

جلد سوم سراج التواریخ از دوجلد دیگر بزرگتر ونیز مهمتر است وصرفاً به رویداد های دوران سلطنت امیر عبدالرحمان خان اختصاص دارد ومواد ومنابع آن که حداکثر مشتمل بر اسناد دست اول بوده - تنها در اختیار ملا قرار داشته است .

---

(۱) مجلهٔ آریانا ، شمارهٔ ۰ ، سال ۲

(۲) درباره مجلدات سه گانه سراج التواریخ نوشته مبسوطی درشمارهٔ (۶) سال ۳۴ (۱۳۵۵) مجله ادب بچاپ رسیده است ودر اینجا از نظر ارتباط موضوع باجمال گفت وگو میشود .

بنابر تصریح مولف در متن کتاب، چاپ این جلد که به تنهایی به (۸۶۳) صفحه و با دوجلد دیگر به (۱۲۲۰) صفحه بالغ میگردد از ۱۳۳۳ تا ۱۳۳۶ جریان یافته وحوادث سالهای ۱۲۹۷ـ۱۳۱۴ را احتوا کرده است.

جلد چارم سراج التواریخ نیز بنابر توضیحی که درمقالهٔ منتشره در مجلهٔ ادب داده شده، همزمان باجلدسوم آمادهٔ چاپ میشده ولی باتمام نرسیده است و نسخه های ناتمام چاپی ونیزنسخهٔ خطی آن- فعلاً میسر نمیباشند.

۶ - تاریخ حکمای متقدمین

هنگامیکه مولف در دارالتالیف معارف عضویت داشت کتاب تاریخ حکمای متقدم را نوشت وچنانکه ازنام آن پیداست از حیات حکمای قدیم بحث میراند. این کتاب بقطع کوچک در سال ۱۳۰۲ -شمسی در مطبعهٔ معارف بچاپ رسیده ودارای ۱۸۹ صفحه مجا شد.

۷- مقالات ونوشته های پراگندهٔ ملا که قسماً در نشریه های وقت بچاپ رسیده اند و درصورت جمع آوری وتنظیم بصورت کتابی مفید در خواهند آمد.

فیض محمد کاتب خط نستعلیق نسبتاً خوبی داشت وبه حساب خوشنویسان می آمدوازین جهت در اوایل شمول بخدمت، به قول خودش به نقل کتب و کتابت موظف گردانیده شدو کتابهایی را که حبیب الله خان می پسندید بوسیلهٔ او استنساخ مینمود و گویا کتابهای زیادی را استنساخ کرده باشد.

تذهیب ودست نویس کردن کتابهای کمیاب ومهم، بخش دلچسپی از کارهای فرهنگی وهنری فیض محمد بحساب می آید وبنابرین باید سعی بعمل آید که تمام کتابهای دست نویس او شناخته شوند تادر پرتواین شناسایی ارزش خدمات ادبی وهنری ملانمزنمایانتر گردد.

درین جا اجمالاً بادو کتاب آشنا میشویم که بخط ملا نوشته شده ودر دسترس قراردارند:

دستور العمل آگهی

این کتاب مجموعه ای از دستورات اورنگ زیب به شهزادگان وقت است که در(۱۱۰۹ق) بوسیلهٔ راجه بامل تنظیم گردیده است.

فیض محمد کاتب این دستورات رابدستور حبیب الله خان در(۱۱۰) ورق وقطع ۱۸ × ۱۱ دست نویس کردو بتاریخ ۲۹ رجب ۱۳۱۱ ق. درجلال آباد باتمام رسانید. نسخه متعلق به کتابخانهٔ نسخ خطی وزارت اطلاعات وکلتور میباشد.

دیوان شهاب ترشیزی

شهاب ترشیزی شاعری بود که در عهد تیمور شاه درانی در افغانستان بسر می برد و در اشعار او مطالب زیادی مربوط بافغانستان وجود دارد.

فیض محمد کاتب دیوان این شاعر را در ۳۰۸ صفحه وقطع ۲۳ × ۱۶ بخط نستعلیق با تذهیب وجداول مطلا درماه شعبان ۱۳۰۳ ق استنساخ کرده است. (۱) دیدن این کتاب آشنائی باجنبهٔ هنری ملا را میسر میگرداند.

بورکوی درفهرست نسخه های خطی افغانستان یك مجموعهٔ منتخب اشعار رابنام فیض محمد بن سعید کاتب شناسانده است که قبول نسبت آن به ملا، تاهنگام مشاهدهٔ مجددآن مجموعه قابل تأمل است.

تاریخ وفات

طوریکه نوشته اند وفات ملا بتاریخ ۱۶ شعبان سال ۱۳۰۹ ق، در کابل واقع گردیده و درمقبرهٔ عمومی دامنهٔ علی آباد دفن شده است، اما قبراو امروز شناخته نمیشود. «طوفان» عبارهٔ مادهٔ تاریخ وفات اوست.

فیض محمد کاتب ازپاسداران تاریخ و ادب وطن ما بود که شناختن او برای اهل تحقیق و تاریخ وادب وهنر درحکم ضرورت محسوب میگردد. دراین نبشته گامهای اول درراه شناسائی اوبرداشته میشود وامیداست که درآینده بهمهٔ دستاورد های او آشنائی حاصل آید وشخصیت او از زاویه های مختلف مورد بررسی قرار گیرد.

پایان

---

(۱) این نسخه متعلق به مجموعهٔ شخصی رضامایل است که ملارا انسان چندبعدی می شمارد.

پوهاند م. ن. نگهت سعیدی

ترجمه های آثار حکایتی دری

قسمت چارم

افزایشهایی بر مطالب قبلا چاپ شده:

مربوط به (شمارهٔ ۱۰) جوامع الحکایات (ادب ش۲ سال ۱۳۵۵، ۷۹ص) : یک نسخهٔ خطی جوامع الحکایات به خط نعمت الله بن محمد علی الحسینی، مورخ ۸۹۶ هجری در زمان بایزید ثانی، در کتابخانهٔ شاهی ویانا به شمارهٔ «دری ۴۲۲» موجود است.

یکی از ترجمه های ترکی آن بشمارهٔ «دری ۴۲۳» در همان کتابخانه هست.

حاجی خلیفه در کشف الظنون سه ترجمهٔ ترکی آن را ذکر میکند که یقین ندارم نسخه یی ازاین ترجمه ها باقی مانده باشد. نخست ترجمه یی توسط ابن عرب شاه متوفی در سال ۸۵۴ هجری (۱۴ فبروری ۱۴۵۰) برای سلطان مراد دوم (۸۲۴-۸۰۰ هجری برابر با ۱۴۲۱-۱۴۵۱)، دیگر ترجمهٔ نجاتی شاعر متوفی در سال ۹۱۴ هجری (۲ می ۱۵۰۸) برای شهزاده سلطان محمد، وسوم ترجمهٔ ملا صالح بن جلال متوفی در سال ۹۷۳ هجری (۲۹ جولای ۱۵۶۵) برای سلیمان اول پسر بایزید. (۱)

در (شمارهٔ ۱۴) حسن ودل (ادب، همان شماره، ص ۸۲) جملهٔ : «در تدوین ر. س. گرین شیلد، کتاب با عنوان «دستورالعشاق : رومانس تمثیلی حسن و دل» انتشار یافته است ونام دواثر میک به هم آمیخته شده.» بدین گونه تصحیح میشود : دستور عشاق از همین شاعر و نویسنده، شکل منظوم و مفصل داستان «حسن ودل» است که به اهتمام ر. س. گرین شیلد ز R. S. Greenshields با عنوان : دستورعشاق

---

(۱) گوستاف فلوگل، فهرست نسخه های خطی عربی، دری وترکی در کتابخانهٔ شاهی ویانا، ج ۱، ویانا ۱۸۶۵، ص ص ۳۱۰-۳۱۲.

یعنی قصهٔ شاهزاده حسن وشاهزاده دل، تصنیف محمد یحیی بن سیبک، مشهور به فتاحی نیشابوری، از طرف کتابفروشی لوزا ک لندن در سال ۱۹۲۶ در مطبعهٔ آفتاب، برلین با چهار صفحه پیشگفتار فرانسه وچهار صفحه پیشگفتار انگلیسی» چاپ شده است.

مطلب ذیل پس از ذکر سه ترجمهٔ حسن ودل، افزوده میشود :

یک تحریر منظوم حسن ودل توسط شاعری به نام محمدداود املحی به وجود آمده که نسخهیی از آن به خط خود شاعر، مؤرخ یکشنبه ۲۶ شعبان ۱۰۵۳ برابر ۱۸ اکتوبر ۱۶۴۳، در بخش نسخه های خطی کتابخانهٔ پرنسس ولز [?] بمبی، محفوظ است. دو ورق از اول این منظومهٔ مثنوی، از قسمت دیباچه، کمبود است ودر آخر کتاب، این عبارت به چشم میرسد: «به تاریخ ۲۶ شعبان ۱۰۵۳ از قلم شکسته رقم ناظم این کتاب که عرو سست دوشکین نقاب، یوم الاحد زیور تحریر یافت، العبد محمدداود املحی غفرالله ذنبه. تم بالخیر والسعاده.»

«گرچه ناظم، منبع را ذکر نکرده ولی واضحاً غیر از منظومهٔ دری دستور عشاق اثر یحیی بن سیبک فتاحی (متوفی ۸۵۲ مطابق ۱۴۴۸ میلادی) نمیتواند بود که در ادبیات ترکی، اروپایی ... مقام بزرگی دارد، با خلاصهٔ منثورآن مسمی به حسن ودل.... یک تحریر منثور دکنی این داستان به عنوان سبرس Sabras به وسیلهٔ «وجهی» به خواهش عبدالله قطب شاه (۱۰۳۵ - ۱۰۸۳ هجری مطابق ۲۶ - ۱۶۲۵ - ۷۳ - ۱۶۷۲ میلادی) انجام یافت. این تحریر در ۱۹۳۲ توسط مولوی عبدالحق منشی انجمن ترقی اردو، در اورنگ آباد [نزدیک حیدرآباد دکن] تدوین شد.» (۱)

پس از شمارهٔ (۲۰ - سندباد نامه، ادب، همان شماره، ص ص ۸۳ - ۸۶) معرفی سنگهاسن بتیسی با شمارهٔ (۲۱) افزوده میشود وسیاستنامه به شمارهٔ (۲۲) وشبستان نکات طوطینامه، آهوسنامه (ادب، ش ۳، سال ۱۳۵۰، ص ص ۷۳ - ۸۰) به شماره های (۲۳، ۲۴، ۲۵) تغییر میابد.

۲۱ - سنگهاسن بتیسی یاسی ودوحکایت تخت: در پیشگفتار نسخهٔ خطی (به شمارهٔ ضمیمه ۶۵۹۷، فهرست ریو) مؤرخ جمادی الثانی ۱۱۹۶ (۱۷۸۲ میلادی) گفته شده که این اثر نخستین بار از اصل هندویی در زمان اکبر توسط چتر بهوج بن مهرچند کایته ساکن شهر سونپت و متعاقب آن در زمان جهانگیر به وسیلهٔ بهاری مل بن راج مل ختری ترجمه شده است. تحریر حاضر که در زمان شاه جهان صورت پذیرفته، آمیزه یی از دو ترجمهٔ پیشتر، خوانا تر وسحرآمیز تر از آن این هر دو گردیده است، ولی در یک تحریر بعدی (به شمارهٔ ضمیمه ۲۶۰۵، ورق ۳۹ ب فهرست ریو) نام او چنین است: بسبب رای این هر کرپدلس کایته از شهر قنوج،

---

(۱) خان بهادر شیخ عبدالقادر سرفراز، فهرست تشریحی نسخه های عربی، دری واردو در کتابخانهٔ پرنسس ولز [?] بمبی، ۱۹۳۵، ص ص ۱۳۵ - ۱۳۸.

ترجمهٔ منثور و منظوم دیگری به امر اکبر به دست عبدالقادر بدایونی با کمک یک برهمن دانشور در سال ۹۸۲ هجری به عنوان «خردافزا» که تاریخ نگارش آن را نشان میدهد انجام یافت. نسخهٔ تجدید نظر شده یی توسط بدایونی در سال ۱۰۰۳ هجری نگاشته شد. تحریر دیگری به عنوان «گل افشان» درخلاصة التواریخ ذکرگردیده است.

ترجمهٔ فرانسوی از روی ترجمهٔ دری آن درنیوپارک توسط بارون لسکالیه در سال ۱۸۱۷ انتشار یافت. (۱)

۳۹ ـ کلیله و دمنه (۲) که در اروپا به نام «فیبلهای پیل پای» یا «فیبلهای بید پای» (۳) یاد میشود از باستانی ترین مجموعه های فیبلها (داستانهای حیوانات) وقصه هاست ومنشا آن پنچا تنترا (پنج بخش) اثر معروف سنسکریت است. شاید هیچ نوشتهٔ بشری چنین سابقهٔ تاریخی درخشان وشهرت دوامدار را نصیب نشده باشد.

(۱) اصل هندی آن توسط برهمنی ویشنویی به نام ویشنو شرما نگاشته شد. درهندوستان تحریر های مختلفی ازین کتاب وجود داشته که قدیمترین بازمانده متن اصلی آن به نام تنتر اکهیا یکا Tantrakhyayika به معنای «مجموعهٔ داستانهایی که به صورت تعلیمی درآمده» یاد میشود که گویا درسال ۲۰۰ پیش ازمیلاد در کشمیر تالیف شده است. بیشتر این روایت درکشمیر، زادگاه ادبیات تمثیلی هند، مورد علاقه بوده است. (۴) وبه قرارگفتهٔ هرتل، شاید درحدود ۳۰۰ میلادی کتابت شده باشد. این متن را ج. هرتل، جدا کرد و ازسنسکریت ترجمه نمود وبامقدمه ویادداشتها در دو جلد در لایپزیگ وبرلین درسال ۱۹۰۹ انتشار داد. (۵) همین متن توسط فرانکلن ایگرتون استاد پوهنتون پنسلوانیای امریکا اصلاح گردید. (۶) تحریر دوم متن اصلی، پنجاتنترا نام دارد

---

(۱) چارلز ریو، فهرست نسخه های خطی دری درموزیم بریتانیا ج ۲، ص ۷۶۳.

(۲) عنوان پنچا تنترای هندی است که از تغییر و تحریف نامهای سنسکریت دو شغال که قهرمانهای داستان اول کتاب: نفاق دوستان ـ همان باب الاسد والثور ترجمه وتحریر دری اند یعنی کرتکه Karataka ودمنکه Damanaka (در ترجمهٔ قدیم سریانی کلیلگ Kalilag ودمنگ Damnag) به میان آمده است. (متأسفانه حروف کسالت دار لاتینی درمطبعه موجود نیست.)

(۳) بیدپای یا بیدبای، پیل پای نام مؤلف کلیله ودمنه، درعربی Bidba بید یا با Bidbah بید باه، در تحریر سریانی از روی ترجمهٔ پهلوی Bidug یا Bidwag. بقول تیودور بنفی وهمچنان به قول اندو شیکهر استاد هند شناسی وسنسکریت در پوهنتون تهران، این کلمه شکل تحریف شدهٔ کلمهٔ ودیا پتی Vidyapati سنسکریت است بمعنای مرد دانا.

(۴) مقدمهٔ ترجمهٔ جدید دری پنچا تنترا توسط اندو شیکهر، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱، ص ۶.

(۵) دایرة المعارف اسلام، ج ۲ (چاپ اول ۱۹۲۷) ص ۶۹۴.

(۶) اندو شیکهر، همان صفحه.

(دیده شود: هرتل، پنچا تنترا، سلسلهٔ آثار شرقی هاروارد، مجلدهای ۱۱ — ۱۲) که دو هفتهٔ ... کتاب مشهوری است و تحریرهای بیشمار آن در آن جا وجود دارد.

ح. گ. ل. کوز گارتن متن غیر انتقادی و آمیخته یی از آن را در بن در سال ۱۸۴۸ منتشر کرد که ترجمهٔ تیودور بنفی : پنچا تنترا، فبلهای هندی، ترجمه از سنسکریت با مقدمه و یاد داشتها در دو جلد، لایپزیگ ۱۸۵۹، مبتنی بر آن است. در مقدمهٔ این اثر، تاریخ سیر و انتقال موضوعهای ادبی هندی به اروپا نخستین بار به طور کامل بررسی شد.

(۲) یک ترجمهٔ نسبتاً قدیمتر پنچا تنترا از متن سنسکریت به پهلوی به فرمان خسرو انوشیروان (۵۳۱ — ۵۷۹ م.) به دست طبیب او برزویه که وی را بدین مقصود به هند فرستاده بود انجام یافت. این ترجمه با افزودن فبلهایی از دیگر منابع هندی، پر حجم تر گردانیده شد. از جملهٔ آنها سه فصل نخست (فصلهای ۱۱ — ۱۳ در چاپ دو ساسی de Sacy) از بخش دوازدهم مهابهارته گرفته شده، پنج فصل دیگر (فصلهای ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۸ در چاپ دوساسی، و داستان پادشاه موشان که در چاپ دوساسی نیست) در ادبیات هندی تاکنون دوباره دیده نشده، اگر چه دلیلی موجود نیست که در بارهٔ اصل هندی آنها شک کنیم. در ترجمهٔ برزویه پیشگفتاری در باب شرح حال این طبیب که به نظر میرسد توسط بزرگمهر وزیر به جهت بزرگداشت برزویه نگارش یافته، درج گردیده است (دیده شود: ترجمه و شرح تیودور نولدکه، شتراسبورگ ۱۹۱۲).

(۳) ترجمهٔ قدیم سریانی. ترجمهٔ پهلوی برزویه موجود نیست و در حدود ۵۸۰ میلادی توسط کشیشی به نام بوذیا بود Bud یا Bodh به سریانی ترجمه شد. تنها یک نسخهٔ خطی این ترجمه وجود دارد که از صومعهٔ زفران در ماردین، به دست آمدوسوس به کتابخانهٔ اسقف موصل انتقال یافت و بعداً در پاریس به ملکیت گرافین در آمد. از یک نسخهٔ ناقص این ترجمه که سوسین با خود آورده بود، گوستاف بیکل نخستین چاپ آن را با متن سریانی و ترجمهٔ آلمانی، با مقدمهٔ بنفی، در لایپزیگ ۱۸۷۶، انتشار داد. پس از آن شولتس توانست متن قابل اعتماد تری بر مبنای سه نسخهٔ جدیدی که ادوارد زاخا و شرقشناس نامدار در موصل پیدا کرده بود (۲) و در فهرست کتابخانهٔ شاهی برلین معرفی کرد (۳) تهیه کند. این متن را با ترجمهٔ آلمانی در سال ۱۹۱۱ در برلین منتشر ساخت.

(۴) ترجمهٔ عربی. در حدود سه قرن بعد، عبدالله بن المقفع (متوفی ۷۵۹ م.) ترجمهٔ پهلوی برزویه

---

(۱) دایرة المعارف اسلام، ایضاً.

(۲) دکتور مشکور مقایسهٔ اجمالی پنچا تنترا، در ترجمهٔ اندوشیکهر، ص ۲۱۲.

را به عربی برگرداند ، مقدمهٔ بی برآن افزود ومقدمهٔ برزویه را نیزدرترجمه داخل کرد . فصلی را درباره «پایان کار دمنه » (فصل ۶ ترجمهٔ دو ساسی) نیز افزوده است که حس عدالت خواهی ویا مجازات خاین ، اقناع میکند ، وظاهراً فصل راهب ومهمان ، (فصل ۱۶ دوساسی) را نیز زیاد کرده است . ترجمهٔ ابن المقفع اصلا اثر ادبی متوجه به سبک عالی و ممتاز ، بود که به منظور جنبشهای انتقادی به وجود آمده بود ، اما ازجهت چگونگی موضوع ، این کتاب به زودی شهرت فراوان یافت وبدین سبب درنقل وترجمه ها ، بسیار تصرف درآن رخ داد . حتی نقل قول های متعدد ابن قتیبه در «عیون الاخبار » بامتن ابن المقفع ، کلمه به کلمه مطابقت نمیکند . تاریخ همه نسخه های خطی متعدد آن ، بسیار متاخر است . چاپ سلوستر دوساسی (کلیله ودمنه یا فیلهای بیدپای ، پاریس، ۱۸۱۶) براساس نسخهٔ خطی نامعتبر وبا تصحیحاتی دلخواه از روی نسخه های خطی دیگر صورت گرفته (دیده شود: نولد که درصفحهٔ ۶۷۶ ، سال ۱۸۸۴ Gottinger Gelehrte Anz).

درمتن دوساسی ، پیش از مقدمهٔ ابن المقفع ، پیشگفتار جدیدی نوشتهٔ شخص ناشناخته یی به نام بهنود بن سحوان یا علی بن الشاه الفارسی آورده شده که درآن شرحی درباب سرگذشت کتاب در هندوستان درج گردیده وهم چنان گزارشی که گفته میشود توسط بزرگمهر دربارهٔ اعزام برزویه به هند برای آوردن کتاب ، نگارش یافته ، درنسخه های خطی متعدد دیگر، پس از این پیشگفتار ، داستان دیگری راجع به این که برزویه برای آوردن گیاه اعجاز آمیز فرستاده شده بود آورده شده... .

درحالی که چاپهای متعدد شرقی ازروی چاپ دوساسی صورت گرفته ، ا . ن. طباره Tabbara درکتاب (کلیله ودمنه ، تحریر عربی ، بیروت ۱۳۲۲-۱۹۰۴) ادعا کرد که منبع جدیدی را برای انتقاد وتحقیق متن شناسی کلیله ودمنه کشف کرده است ، اما نسخهٔ خطی مورد استفادهٔ او (متعلق به سال ۱۰۸۰-۱۶۷۰) بسیار جدید است ومواد تازه یی را در دسترس گذاشته نمیتواند. ازسوی دیگر ، ل. شیخو دربیروت نسخهٔ خطی با ارزشی مورخ ۷۳۹-۱۳۳۹ را یافت وآن را به چاپ خوب منتشر ساخت :(تحریر عربی کلیله ودمنه ، بیروت، ۱۹۰۵). بروکلمان معرفی کنندهٔ کلیله ودمنه درجلد دوم دایرة المعارف اسلام ، میگوید که چاپ جدید خلیل الیازجی (ایضاً ، ۱۹۰۸) را ندیده است ، چاپ سلیم ابراهیم صادر وشاهین عطیه (ایضاً ، ۱۹۱۰) برای استفادهٔ مکاتب صورت گرفته . ترجمه های جدید اروپایی متن چاپ دوساسی توسط هرتل (همان اثر، ص۳۹۳) معرفی شده ، به اینها میتوان ترجمهٔ ایتالیایی موریندو را افزود :(م.موریندو ، تحریر عربی کلیله ودمنه ، سان ریمو ، ۱۹۱۰) .

(ه) ترجمه های منظوم عربی . ترجمهٔ ابن المقفع سه بار به شعر عربی تحریر شده . منظومهٔ اول توسط یکی ازهمعصران جوان او ، ابان لاحقی (۷۵۰-۸۱۵ م.) سروده شد . این ترجمه موجود نیست

(۱) ، ازچهارده هزار بیت آن فقط ۷۰ بیت مانده است (۲) ولی با توجه به آن وبر مبنای متن ابن المقفع در حدود ۱۱۰۰ میلادی، ابن الهباریه)(۳) در مدت ده روز آنرا با بیانی ظریف و سلیس به عنوان «نتایج الفطنه فی نظم کلیله ودمنه » منظوم ساخت . این منظومه در مصر درسال ۱۳۱۷ چاپ سنگی شده . ترجمهٔ منظوم سوم به عنوان درالحکم فی امثال الهنود والعجم توسط عبدالمؤمن بن الحسن بن الحسین الصغانی درمدت هشتاد روز در ۲۰ جمادی الاول ۶۳۰ (۱۰ نوامبر ۱۲۳۲) تکمیل شد . تنها یک نسخهٔ خطی آن درویانا موجود است . (۴)

(۶) ترجمهٔ بعدی سریانی . درقرن دهم یا یازدهم (۵) یک کشیش مسیحی، متن عربی ابن المقفع رابه سریانی ترجمه کردو کوشید که بدین ترجمه رنگ وطعم مسیحی بدهد وبنابر این ، اشعار متن اصلی هندی را که قبلاً در ترجمهٔ پهلوی ، بسیار تغییرداده شده بود، به شکل موعظه های اخلاقی درازو خسته کن وملال آور، بسط وتفصیل داد. در ترجمه نیز اشتباهاتی را مرتکب شده است ؛ اما ازآن جهت که متن مورداستفادهٔ او ،نسبت به اکثرنسخه های خطی ،به متن اصلی بسیار نزدیک است ،این ترجمه باوجود نواقص آن ، برای انتقاد وتحقیق متن شناسی ،ارزش قابل توجه دارد .(۶) این ترجمه راویلهم رایت استاد عالیقدر زبا نهای سامی در یونیورسیتی کمبریج ، در بین سالهای ۱۸۵۷ — ۱۸۶۱ از بین نسخ خطی « تری نی تی کالج» در دبلین پیدا کرد و در آکسفورد تحت عنوان «کتاب کلیه ودمنه » ترجمه شده از عربی به سریانی» در سال ۱۸۸۴ به طبع رسانید وترجمهٔ انگلیسی آن را کیت فالکنر در ۱۸۸۵ در لندن چاپ کرد .(۷)

دکتورمشکور ترجمهٔ سوم سریانی را نیز بدین گونه معرفی کرده است:آخرین ترجمهٔ سریانی

---

(۱) دایرة المعارف اسلام ،ج ۲ .   (۲) ایندوشیکهر ، ص ۲۱ .

(۳) درمقدمهٔ ایندوشیکهر، این نام به شکل محمد بن امهاریه آمده است .

نام کامل او: نظام الدین محمد بن الهباریه است که درسال ۵۰۹ هجری وفات یافته است .

(۴) ایندوشیکهر تاریخ این ترجمه را ۱۲۳۲ ه.ق. ذکر کرده ودرغلطنامهٔ کتاب هم تذکری نیست.تعداد ابیات ترجمه را نه هزار بیت گفته وترجمه های منظوم ذیل را نیز نام برده است :

الف) ترجمهٔ عبدالله بن هلال الاهوازی،ب) ترجمهٔ دیگر از علی بن داود،ج) ترجمهٔ حسن بن احمد الغالش .

(۵) دکتورمشکور(ایضاً،ص۱۳۲) قرن یازدهم یادوازدهم ، نوشته است .

(۶) دایرة المعارف اسلام ، ج ۲ .

(۷) دکتورمشکور، ایضاً، ص،ص ۱۳۲-۲۱۳ .در دایرة المعارف اسلام ، ج ۲ محل چاپ نسخهٔ رایت (لندن) ، و محل طبع ترجمهٔ فالکنر (کمبریج) گفته شده.

از کلیله . این ترجمه در قرن نزدهم به عمل آمده و کششهای عالیمقام آسوری توماس اودو که اسقف کلدانیان اورسیه (رضائیه) بود ؛ آن را از روی ترجمهٔ عربی ابن المقفع به سریانی جدید یا زبان آسوری آورده ودر ۱۸۹۵ میلادی در شهر موصل به طبع رسانیده‌است . این کتاب در ۱۵ باب است وبه رسم الخط نسطوری،سریانی شرقی وباچاپسنگی در مطبعهٔ آباء دومینیکن به قطع جیبی چاپ شده است . (۱)

(۷) ترجمه های منثور ومنظوم دری . به قول فردوسی درشاهنامه ، ترجمهٔ ابن مقفع در زمان نصر بن احمد سامانی (۹۱۳-۹۴۳ م.) (۲) به امر وزیر بلعمی ترجمه شد ؛ اما به نظر میرسد که این ترجمه تکمیل نشد .(۳) به فرمان همان پادشاه ، رودکی شاعر (متوفی ۳۰۴-۹۱۶م.) (۴) آن را به نظم دری درآورد که از آن تنها ۱۶ بیت در لغت فرس اسدی نقل‌شده است. (۵)

ترجمهٔ ابن المقفع‌محتملاً پس از سال ۵۳۹ - ۱۱۴۴م .(دیده شود : چارلز ریو "فهرست نسخه های خطی دری در موزیم بریتانیا ،ص‌ص ۷۴۵ -۷۴۶) توسط نظام الدین ابو المعالی نصرالله‌بن محمد بن‌عبدالحمید ، به نثر دری ترجمه شد واو کتاب را به بهرام شاه غزنوی اهدا کرد . نصرالله درمقدمهٔ جدیدی میگوید که کتاب را به شکل کامل،بهشمول کلمات‌قصار آن که درنظرش مخصوصاً ارزشمند بوده، باتمام آرایشهای نثر فنی ومصنوع ، ترجمه کرده و تنها مقدمهٔ برزویه را به نثر عادی آورده ، است زیرا سبک مصنوع وتکلف با موضوع آن سازگار نمیتوانست باشد .

---

(۱) دکتور مشکور ، ایضاً ، ص ۲۱۴.

(۲) نصر بن احمد سامانی (۳۰۰ — ۳۳۱ هجری)

(۳) دایرة المعارف اسلام ، ج ۲ .

به استناد متن مقدمهٔ شاهنامهٔ ابو منصوری ، این ترجمه به دست خود ابوالفضل بلعمی‌صورت گرفت وازفحوای عبارت‌آن مقدمه برمی‌آید که ترجمه تکمیل‌شده‌بوده‌است.

(۴) به استناد کتاب «افغانستان» (کابل : آریانا دایرة المعارف ، میزان ۱۳۳۴ ،ص ۱۷۴) «وفات رودکی به اصح اقوال سال ۳۲۹ است .» مطابق ۹۳۸ میلادی

(۵) دایرة المعارف اسلام ، ج ۲ .به قول ایندوشیکهر (ص. ۲) «ترجمهٔ منظوم رودکی تکمیل نشده است » اولی از مقدمهٔ شاهنامهٔ ابو منصوری مستفاد میشود که این ترجمه نیز به پایان رسیده است .

ترجمهٔ منظوم این کتاب توسط احمد بن محمود الطوسی قانعی یکی از معاصران جلال الدین رومی [بلخی] ، که پیش از حملهٔ تاتار از شهر خویش طوس فرار کرده بود ، در قونیه صورت گرفت و به سلطان عزالدین کیکاوس (۶۴۳ - ۶۶۲ مطابق ۱۲۴۴ - ۱۲۶۳ میلادی) اهدا شد که محتملاً براساس ترجمهٔ نصرالله انجام یافته ؛ گرچه وی در هیچ جای منظومه اش ، این مطلب را ذکر نکرده ؛ دیده شود : ریو ، فهرست ... ص ۵۸۲ ؛ ادوارد براون ، تاریخ ادبیات فارسی در عهد تاتار (کمبریج ، ۱۹۲۰) ، ص ۱۱۱ .

کتاب نصرالله کاملاً تحت الشعاع تحریر دیگر آن قرار گرفت که توسط حسین واعظ کاشفی هروی (متوفی ۹۱۰ برابر با ۱۵۰۴ میلادی) خطیب دربار حسین بایقرا انجام یافت و به افتخار احمد سهیلی وزیر سلطان حسین بایقرا ، نام آن را «انوار سهیلی» گذاشت . وی اعتراف میکند که نثر مشکل و مصنوع و پرتکلف نصرالله را باتحریر جدید ، آسان تر ساخته است ؛ اما در حقیقت ، او معجون مرکبی مصنوع تر و مطنب تر ایجاد کرد «پر از اغراقهای بیهوده ، کلمه های مهجور ، اوصاف و نعوت ناچیز و میان خالی ، تشبیهات دارای وجوه همانندی بسیار دور و مبالغه های عاری از لطف و ظرافت که از بدترین سبک نو پسندگان نثر مصنوع و مشکل که با حمایت تیموریان به شهرت زیاد رسیدند ، نماینده گی تام و کامل میکند.» (براون ، تاریخ ادبی فارس ، ج ۲ ، ص ۳۵۲ ؛ ایضاً ، ص ۵۰۳) اما از آن جاکه این سبک مخصوصاً در هند ، تا آستانهٔ دورهٔ معاصر ، متداول و مسلط ماند ؛ این اثر موفقیت بی نظیری کسب کرد و در انگلستان چاپ شد (اولین چاپ کامل آن ، لندن ۱۸۳۶)(۱) و به حیث متن درسی برای امتحان دری مامورین انگلیس در هندوستان ، استعمال میشد و مکرراً در هند و فارس ، چاپ سنگی و حروفی شد ؛ به لهجه های متعدد هندی و به زبانهای پشتو ، گرجی و همه زبانهای عمدهٔ اروپا ترجمه شد . واعظ کاشفی چار مقدمهٔ ابن مقفع را یکسو گذاشته و مقدمهٔ جدیدی را از منبع نا شناخته یی ، جا نشین آنها گردانیده ؛ دوساسی تصور میکند که در این مقدمه ، «جاویدان خرد» مقدمتر را می یابیم که الطرطوسی در کتاب سراج الملوک خویش (چاپ بولاق ۱۲۸۹) از آن استفاده میکرد .

در این مقدمه ، بیان شده که همایون فال امپراتور چین میخواهد که از تاج و تخت ، کناره گیری کند ؛ وزیر برای وا داشتن امپراتور به ترک این اندیشه

---

(۱) به بخش ترجمه های آثار حکایتی دری ، شمارهٔ ۳ «انوار سهیلی» مراجعه شود . در آن جاییکه چاپ کامل اروپایی متن دری انوار سهیلی معرفی شده که تا ریخ طبع آن ، پیشتر از تاریخی است که در جلد دوم دایرة المعارف اسلام ذکر گردیده .

به او میگوید که چگونه دابشلیم پادشاه هند بر اثر خوابی، به مغاره‌یی راهنمائی میشود و در آن جا هوشنگ گنجی را در اختیار او میگذارد. دابشلیم از آن گنج، تنها وصیت نامهٔ هوشنگ را که محتوی چارده نصیحت برای فرمانروایان است، میگیرد و با این اوراق به سیلان [سراندیب] میرود که در آنجا برهمنی به نام بیدپای یا پیلپای (۱) هر یک از این نصیحت‌ها را بوسیلهٔ حکایتها توضیح میکند و این چارده نصیحت تشریح شده با حکایات، فصلهای کتاب را به وجود می‌آورد.

ناخوشایندی سبک مصنوع و متکلف انوار سهیلی، جلال‌الدین اکبر امپراتور هند (۹۶۳ – ۱۰۱۴ = ۱۵۵۶ – ۱۶۰۵ میلادی) را وا داشت که وزیرش ابوالفضل را به تهیهٔ تحریر جدیدی از آن کتاب، فرمان دهد. این تحریر با عنوان «عیار دانش» در سال ۹۹۶ (۱۵۷۸) تکمیل شد. در عیار دانش، ترتیب انوار سهیلی رعایت شده ولی مقدمه‌های ابن مقفع و برزویه در آن درج گردیده. این کتاب هنوز چاپ نشده (۲).

اما ترجمهٔ هندوستانی [اردو] آن بنام «خرد افروز» که توسط حفیظ‌الدین صورت گرفته، به کوشش ت. رویک (کلکته ۱۸۱۵) و به اهتمام ایست و یک (هرتفورد ۱۸۵۷ و لندن ۱۸۶۷) به طبع رسیده است.

(۸) ترجمه‌های ترکی. ترجمهٔ ابن المقفع از روی ترجمهٔ نصرالله، دو بار به ترکی شرقی ترجمه شده است (دیده میشود: نسخهٔ خطی در لندن در فهرست نسخه‌های خطی شرقی ملایشر و نسخهٔ خطی مونیخ در کتاب اومر).

ترجمهٔ نصرالله به ترکی قدیم عثمانی (نه به ترکی شرقی، آن سان که هرتل، ص ۳۰۷، میگوید، بر اساس گفتهٔ نسبتاً اشتباه آمیز هرمان اته) توسط مسعود، برای عمر بیگ شاهزادهٔ آیدین (متوفی ۷۵۰ مطابق ۱۳۴۹) ترجمه شد (یک نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ بودلین به شمارهٔ مارش ۸۰۱ وجود دارد). این ترجمه منثور توسط شاعر ناشناخته یی به نظم آورده شده و به سلطان مراد اول (۷۶۱ – ۷۹۲ مطابق ۱۳۵۹ – ۱۳۸۹ میلادی) اهدا گردیده؛ تنها تقریباً نیمی از آن در یک نسخهٔ خطی باقی مانده است.

یک تحریر ترکی عثمانی جدید ترکه باید پیش از سال ۹۵۵ (۱۰۴۸) صورت گرفته باشد در کتابخانهٔ بودلین به شمارهٔ مارش ۶۱۱ موجود است.

---

(۱) اصل جمله در انوار سهیلی (چاپ برلین، ص ۳۰) چنین است: «او را بیدپای خوانند یعنی طبیب مهربان و از بعضی اکابر هند استماع افتاد که نام او بیدبای است که به هندی هتی پلت خوانند و او مردی بود پیرمدار بیچ دانش ترقی نموده...» (۲) به قرار گفتهٔ دکتور محمد جعفر محجوب (درباره کلیله و دمنه، چاپ دوم، ۱۳۴۹، ص ۲۰۹) عیار دانش نخستین بار در سال ۱۸۷۹ و دومین بار در سال ۱۸۹۳ در کانپور بطبع رسیده است.

علی بن صالح مشهور به‌علی‌واسع عاملی چلبی، انوارسهیلی را به نثر مسجع به عنوان «همایون‌نامه» به ترکی عثمانی ترجمه و آن را به سلطان سلیمان اول (۱۰۱۲ - ۱۰۲۰ م) اهدا کرد که چندین مرتبه در بولاق و استانبول چاپ شده. از ترجمه های گوناگون همایون نامه، بهترین آن، ترجمهٔ فرانسوی گسالان است که پس از مرگ وی به کوشش گولت Gueulette در پاریس به‌سال ۱۷۲۴ انتشار یافت. همایون نامه توسط Gonggrijp گونگریپ به زبان ملایایی ترجمه‌شد (باتاویا، ۱۸۶۶) و ترجمهٔ ملایایی باعث ایجاد ترجمه و تقلید جاوایی توسط کراماپراویرا Kramaprawira گردید که این اثر به وسیلهٔ شاعر گمنامی به شعر جاوایی درآورده شد. تکلف و تصنع بیان که در همایون‌نامه بیشتر از انوارسهیلی است مفتی یحیی افندی (متوفی ۱۱۳۹ مطابق ۱۷۲۶ هنگامی که قاضی قاهره بود) را واداشت که خلاصه‌ای ساده‌تر از آن تهیه کند.

انوارسهیلی، ظاهراً به کمک همایون نامه توسط فضل‌الله بن عیسی تاشکندی به تشویق محمد موسی بای بچه به نثر ترکی شرقی معاصر (به تعبیر صحیحتر به زبان تاشکند و فرغانه برحسب خاتمهٔ کتاب، یا به زبان ترکستان و فرغانه به قرار عنوان کتاب) ترجمه شد و منشوق ترجمه آن را با خط میرزا هاشم خجندی طبق خاتمهٔ کتاب درسال ۱۳۰۶ (۱۸۸۸) چاپ سنگی کرد و مطابق عنوان، این کتاب در سال ۱۸۹۳ انتشار یافت.

ترجمهٔ ابن‌المقفع، از روی متن عربی توسط عبدالعلام فیض‌خان اوغلو به ترکی قازان ترجمه و در قازان به‌سال ۱۸۸۹ چاپ شد و در همان سال در Wjatschakow و در ۱۸۹۲ در Cirkova انتشار یافت. مقدمهٔ این ترجمه، به‌قرار مکتوب پروفسور هومل، از انوارسهیلی گرفته شده.

(۹) ترجمهٔ مغلی. ترجمهٔ مغلی که ملک افتخارالدین محمد بن ابی‌نصر، از اخلاف محمد بکری، در قزوین آماده ساخت، از میان رفته است (دیده شود: تاریخ گزیده از حمدالله مستوفی، تدوین براون، انتشارات گیب، ص‌ص ۸۴۴ - ۸۴۵، ترجمه ص ۲۳۳؛ براون، تاریخ ادبیات فارسی در عهد تاتار، ص ۹۳؛ و نیز هرپورک شتال در ژورنال ایشماتیکه، سلسلهٔ سوم، ۱، ۵۸۰). این مطلب در کشف الظنون حاجی خلیفه (۵، ۲۳۹) که ترجمهٔ ترکی (لغة الترکیه) را به سلف یعنی محمد بکری (دیده شود: دوساسی .Not et، اثر همان، ص ۲۴۳ که متوجه گفتهٔ صحیح ابن عمر نشده) نسبت میدهد، مغشوش شده است. از آن جا که فلوگل به غلط چنین ترجمه کرده: «به زبان تاتاری

"in linguam Tatarorum»، هرتل (ص ۳۱۳) به غلط این ترجمهٔ تاتاری را با ترجمهٔ ذکر شدهٔ ترکی قازان (که به نام تاتارهم یاد میشود) یکی میداند.

(۱۰) ترجمهٔ حبشی (Ethiopic). یک تحریر اتیوپیک که یقیناً برمبنای متنی مصری از ترجمهٔ عربی ابن المقفع صورت گرفته ودر مصر بوده، نیز ازمیان رفته است. این مطلب مربوط به ترجمهٔ حبشی، در اثری که در سال ۱۵۸۲ نگارش یافته، ذکر شده است (دیده شود: رایت، فهرست نسخه های خطی اتیوپیک در موزیم بریتانیا، ص ۸۲ ب، نولد که، همان اثر ۱۸۸م، ص ۶۷۶، یاد داشت ۵).

(۱۱) ترجمهٔ عبری وترجمه های قدیم اروپایی. درآغاز قرن دوازدهم شخصی به نام رابی جوئیل، ترجمهٔ ابن المقفع راازنسخهٔ خطی ارزشمندی به عبری ترجمه کرد که آن نسخه، داستان ساخته گی برزو به ودوداستان مجعول دیگر رادرآخرنسخه ؛ (ماهیخوار وسرغابی وروباه)، (فاخته وماهیخوار) احتوا میکند. از این نسخهٔ یگانه که شروع آن بسیار صدمه دیده است، ج. درنبورگ این ترجمه را یکجا باترجمهٔ جیکوب ب. الیزر ازقرن سیزدهم (تحریرهای عبری کتاب کلیله ودمنه، پاریس، ۱۸۸۱) انتشار داد. ترجمهٔ جیکوب برمبنای متنی مشابه به متن مورد استفادهٔ جوئیل، صورت گرفته؛ ولی ترجمهٔ بسیار آزاد درنثر مسجع ظریف وعالی وانباشته از تعبیر های انجیلی است. سپس ترجمهٔ رابی جوئیل، توسط «جان ازکاپوا» برای کاردینال اورسینوس دربین سالهای ۱۲۶۳ و ۱۲۷۸ به لاتین ترجمه شد. به استثنای یک ترجمهٔ اسپانیایی قدیم که برهمان متن مورد استفادهٔ رابی جوئیل، مبتنی است وبیشتراز ترجمهٔ «جان ازکاپوا» مورد اعتماد است (دیده شود: کلیفورد گ. الن، تحریر قدیم اسپانیایی کلیله ودیگنه، پاریس، ۱۹۰۶) تمام ترجمه های بعدی به زبانهای اروپای غربی، وبه استثنای ترجمه های کاملاً جدید، بر اساس ترجمهٔ لاتینی «جان ازکاپوا» انجام یافته است (دیده شود: چوون، ص ص ۵۹-۷۲؛ هرتل، ص ص ۳۶۶-۴۰۰).

(۱۲) ترجمهٔ یونانی. دراواخر قرن یازدهم، سیمون پسرست ترجمهٔ ابن المقفع رابه صورت نسبتاً آزاد به یونانی ترجمه کرد. این ترجمه از روی نسخهٔ خطی که تاآن وقت از اضافات بعدی عاری بود، ولی «صل «پادشاه موشان ووزیران او» را احتوا میکرد، صورت گرفت (دیده شود: تحریر یونانی کتاب کلیله ودمنه، انتشارات انجمن آسیایی ایتالیا، ج ۲، ۱۸۸۹). این ترجمه سپس به لاتین وجرمنی وهمچنان به زبانهای متعدد سلو ونیک ترجمه شد. (۱)

(۱۳) ترجمهٔ دری هیتوپدیشه. تحریر بعدی سنسکریت پنچا تنترا است که حتی شهرت

---

(۱) دایرةالمعارف اسلام، ج ۲.

پنچاتنترا را نیز در «تحت الشماع» قرار داده است. این متن در ۱۳۰۰ میلادی به وسیلهٔ شخصی به نام نارایان بهات تحریر شده است. این شخص در دورهٔ حکومت دهاوال چاند را که حکمران بنگال بوده است سر پرسته. وی این نسخه را از پنچاتنترا و منابع دیگر مانند کامان‌داکی‌نیتی سارا گرد آورده است. هیتوپدیشه به جای پنج فصل، فقط دارای چهار فصل میباشد و تنظیم کتاب هم کمی با پنچاتنترا فرق دارد، به حیث مثال، فصل اول به جای اینکه با داستان دوست از دست دادن آغاز گردد بالعکس آن که کسب دوست میباشد آغاز میگردد.

آخرین فصلهای این اثر در بارهٔ جنگ و صلح نگاشته شده است، گویا مؤلف از متن روایت جنوبی پنچاتنترا استفاده بسیار کرده است. طبق آنچه از مقدمهٔ این متن برمی آید، برای تعلیم فرزندان شاه سودرشن که در پتالی پوتره، پتنهٔ امروزی، سلطنت میکرده تألیف شده. سبک سادهٔ این متن، سبب شهرت فراوان آن است (۱).

هیتوپدیشه محتملاً در زمان اکبر توسط شخصی به نام تاج الدین به عنوان مفرح القلوب، به صورت بسیار آزاد به دری ترجمه شد و سپس این ترجمه توسط مولف بلندمرتبهٔ هندوستانی میر بهادر علی حسینی در سال ۱۲۱۷ (۱۸۰۲ میلادی) به زبان مادری گزارش یافت (دیده شود: گارسین دوتاسی، تاریخ ادبیات هندوئی یا هندوستانی، ج ۱، ص ۶۰۹). این ترجمه یک سال بعد به کوشش جان جیل کرست در کلکته (۱۸۰۳) انتشار یافت. (۲)

در اینجا، این نکته را نیز باید آورد که تحریر دیگری از پنچاتنترا به نام کتاسریت ساگر ایجاد شده در کشمیر، به تشویق سلطان زین العابدین پادشاه کشمیر (۸۲۳ - ۸۷۵ مطابق ۱۴۲۰ - ۱۴۷۰ میلادی) به دری ترجمه شد که شاید نسخه یی از آن باقی نمانده باشد. این ترجمهٔ دری کتاسریت ساگر، به فرمان امپراتور اکبر (۹۶۳ - ۱۰۱۴ - برابر با ۱۵۵۶ - ۱۶۰۵ میلادی) توسط مصطفی خالقداد عباسی به عنوان «دریای اسمار» به دری ساده‌تری، بازنگاری شد. یگانه نسخهٔ خطی ناقص آن توسط دکتور سید امیر حسن عابدی استاد دری پوهنتون دهلی و دکتور تاراچند، در کتابخانهٔ مرکزی دولتی حیدرآباد (به شمارهٔ ۲۶۴۲) کشف و معرفی شد. (۲)

مصطفی خالقداد عباسی علاوه بر این کار «رزمه» به فرمان اکبر، یک تحریر جین (Jaina)

---

(۱) اپند وشیکهر، ص ۸-۹

(۲) دایرة المعارف اسلام، ج ۲.

(2) Kathasaritsagara in Persian: Darya—i— Asmar, Indo — Iran, New Delhi, 1971, pp. 93—103.

«دریای اسمار» به کوشش دکتور عابدی و دکتور تاراچند برای چاپ آماده گردیده و به مطبعه سپرده شده است.

پنچا تنترا، به نام پنج کیانه، را با همین عنوان به دری ترجمه کرد. (۱)

(۳) ترجمهٔ قدیمتر ترجمهٔ ملایایی براساس مشترک ترجمهٔ ابن المقفع و یک تحریر پنچا تنترا، ترجمهٔ ملایایی به عنوان «حکایات کلیله ودمنه» به میان آمد که نخست توسط ورندلی (Werndly) در کتاب «ادبیات ملایایی» (استردام، ۱۷۳۶) معرفی شد و درسال ۱۸۷۶ به وسیلهٔ گونگریپ در لیدن (چاپ دوم ۱۸۹۲) انتشار یافت. سپس این ترجمه به جاوایی (باتاویا ۱۸۷۸) و به مدوری (Madures) (باتاویا ۱۸۷۹) برگردانیده شد. (۲)

(۵) چندی از ترجمه های انگلیسی کلیله ودمنه در قرنهای هژدهم و نزدهم، اینهاست:

الف) قصه‌های آموزنده و سرگرم کنندهٔ بیلپای فیلسوف هند باستانی، لندن، ۱۷۴۷.

ب) قصه‌های بیلپای (تنظیم مجدد از روی ترجمهٔ انگلیسی جوزف هاریس)، لندن، ۱۸۱۸.

ج) قصه‌های بیلپای، ترجمهٔ انگلیسی ویندهام ناچبل، اکسفورد، ۱۸۱۹.

د) ترجمهٔ انتون تین، موصل، ۱۸۸۳.

ه) ترجمهٔ کیت فالکنر، کمبریج ۱۸۸۵ که پیشتر از آن نام برده شد.

و) قدیمترین ترجمهٔ انگلیسی قصه‌های بیدپای توسط توماس نارت، چاپ مجدد به کوشش ج. جیکوبز، لندن ۱۸۸۸.

(۶) تقلید های کلیله ودمنه. صرف نظر از قصه‌های مندرج در هزار و یک شب، ترجمهٔ ابن المقفع در ادبیات اسلامی، چندبار تقلید شده است. ابن الهباریه، از پی ترجمهٔ منظوم کلیله ودمنه، کتاب «الصادح والباغم» را به پیروی از آن، نگاشت (دیده شود: ص ۳۷۸-۳۷۹، ج ۲، دائرة المعارف اسلام، چاپ ۱۹۲۷) که دوبار در قاهره (۱۲۹۲، ۱۲۹۳ هجری) و یک بار بیروت (۱۸۸۶ میلادی) چاپ شده و محضاً تقلیدی از قصه‌های حیوانات بوده است. (۳)

محمد ابن عبدالله بن ظفر الصقلی (متوفی ۵۶۵ مطابق ۱۱۶۹ یا ۵۶۸ مطابق ۱۱۷۲) نگارش کتاب «سلوان المطاع» خویش که نخست آنرا در سال ۵۴۵ (۱۱۵۰) نوشت و در سال ۵۵۴ (۱۱۵۹) یک نسخهٔ تجدیدنظر شدهٔ آن را به فرمانروای سیسلی ابوعبدالله محمد القرشی اهدا کرد، خواست که کتاب نصایحی همچون کلیله ودمنه پدیدآرد که افزون برقصه‌های حیوانات، حکایتهای تاریخی را نیز دربرداشته باشد. این کتاب در قاهره (۱۲۷۸) چاپ سنگی، در تونس (۱۲۷۹)

---

(۱) همان نسخه ص ۱۰۰

(۲) دایرة المعارف اسلام، ج ۲.

(۳) دایرة المعارف اسلام ج ۲

ودر بیروت (۱۳۰۰) چاپ‌حروفی بانشر می‌شد ، توسط ترمخیل زاده (متوفی ۱۱٦۸ مطابق ۱۷۰۳) به ترکی ترجمه ودر استانبول در سال ۱۲۸۰ چاپ‌شد ، به‌وسیلهٔ م . آماری به ایتالیایی ترجمه ودر سال ۱۸۰۱ درفلورانس نشر شد (چاپ‌دیگر در ۱۸۸۲) وترجمهٔ انگلیسی آن در لندن در سال ۱۸۵۲ انتشار یافت. (۱)

برو کلمان معرفی کنندهٔ کلیله ودمنه در دایرة المعارف اسلام (ج ۲ ، ص‌ص ۶۹۴ — ۶۹۸) ، مرزبان نامه را نیز به‌حوث تقلید اسلامی پنچاتنترا معرفی کرده است.

در این کتاب فهرست ترجمه های آن تحت شمارهٔ جداگانه یی ، به سان پنجتا ر نا مه ، به خوانندگا ن گرامی تقدیم میشود.

۳۷-گلستان، نوشتهٔ ابوعبدالله مشرف بن مصلح سعدی شیرازی (۶۱۰ یا ۶۱۰— ۶۹۱ هجری) در ۶۵٦ هجری مطابق ۱۲۵۸ میلادی .

بهترین چاپهای اروپایی متن دری آن ، توسط ایست ویک ، هرتفورد ، ۱۸۵۰ ، به‌وسیلهٔ جانسن ، هرتفورد ۱۸٦۳ وبه دست جان پلاتس ، ۱۸۷۴ ، صورت گرفته است. (۲)

از میان ترجمه های قدیمتر آن ، میتوان اینها را نام برد :

به فرانسوی ازاندره دو ریه ، پاریس ، ۱۶۳۴ (۳) به لاتین توسط گ. جنتیوس، امستردام، ۱۶۵۱ و ۱٦۵۵ (۴) نسخه یی از یکی ازاین چاپها را در کتابخانهٔ پوهنتون اسلامی علیگره دیدم. درفهرست «یونیورسیتی کلکشن» به شمارهٔ «فارسیه ۴۳» درج است ، درستون تاریخ کتا ب ، (۱٦۰۱ ع.) نوشته شده ودرستون ملاحظات نگاشته اند که «قدیمترین نسخهٔ مطبوع نایاب و قابل نمایش» ؛ این چاپ شامل متن وترجمهٔ لاتینی گلستان است بادومقدمهٔ جمعاً ۱٦ صفحه و مؤخرهٔ بسیار طولانی ازگیورگیوس جنتیوس، کتاب از آخر ناقص و تا صفحهٔ ۶۱۲ است و در آغاز کتاب نیز تاریخ چاپ ذکر نشده .

به المانی توسط آ. اولاریوس ، هامبورگ ، ۱۶۵۴ و ۱٦٦۰ (۴)

به فرانسوی ترجمهٔ دلیگر ، ۱۷۰۴ (۵)

---

(۱) دایرة المعارف اسلام، ج ۲ .

(۲) دایرة المعارف اسلام ، ج ۲.

(۳) مقدمهٔ گلستان، به کوشش خلیل خطیب رهبر ، تهران ، ۱۳۴۸ ، ص (ی) مقدمه . این ترجمه در دایراة المعارف اسلام ذکر نشده.

(۴) دایرة المعارف اسلام ، ج ۲ .(۴) و(۵) ایضاً.

ترجمه های دیگر بدین قرار است :

به فرانسوی توسط گادن ۱۷۸۹ و ۱۷۹۱ ، سملی ۱۸۳۴ ، شارل دوفری مری ، پاریس ۱۸۵۸ ، با یادداشتهای تاریخی و جغرافیایی وادبی و پیشگفتار چهل وهفت صفحه یی مترجم توسط فرانتس توسن با پیشگفتار از کنتس دونوای شاعره نامدار فرانسوی ۱۹۱۳ .

به المانی توسط شومل ۱۷۰۷ ، دورن ۱۸۲۸ ، واف ۱۸۴۱ ، گراف ۱۸۴۶ ، نسیلمان ، برلین ۱۸۶۴ .

به انگلیسی از سولیوان ۱۷۷۴ (۱) ، وترجمهٔ گلادوین یکجا با متن دری ، کلکته ۱۸۰۶ و ۱۸۰۹ ، دومولین ۱۸۰۷ ، راس ۱۸۲۳ ، (۲) ادوارد ایست ویك ، نخستین ترجمه به نثرو شعر با ۱۰ صفحه پیشگفتار مترجم وشرح زندگی مولف ازآتشکدهٔ آذر در ۸ صفحه ، چاپ هر تفورد ، سپتمبر ۱۸۵۲ - ایست ویك استاد زبانهای شرقی در مرتن کالج آکسفورد ، عضو انجمنهای آسیا یی پاریس وبمبی و کتابدار ایست اندیا کالج بوده واین ترجمه را با صفحه عنوان مزین با عنوان دری (گلستان شیخ سعدی شیرازی) ، یك صفحه میناتور ، صفحه تذهیب شده دیگر به شکل هلالی ، شروع گلستان با سرصفحه تذهیب کاری و یك صفحه میناتور در آخر ، چاپ کرده است ، جان پلا تس لندن ۱۸۷۳ ، مشخصات نسخه یی که من دیده ام چنین است : گلستان ، ترجمهٔ از روی نسخه یی تجدید نظر شده با یادداشتها و شرح حال شاعر در ۲۰ صفحه و سر صفحه پیشگفتار توسط جان پلاتس سابق مفتش تعلیمات عمومی در ولایات مرکزی هند ، لندن ۱۸۸۹) ، ونفیلد ، متن دری با ترجمه ویادداشتها ، لندن ۱۸۸۰ ، ادوارد آرنولد ، ۱۸۹۹ .

ترجمهٔ پولندي به وسیلهٔ بیبرستن کازیمرسکی ، پاریس ۱۸۷۶ .

ترجمهٔ ایتالیایی به دست جراردو دوونستنس ، ناپل ۱۸۷۳ .

ترجمهٔ اردو توسط میر شیرعلی افسوس تحت راهنمایی جان جیل کریست (باغ اردو ، کلکته ۱۸۰۲) . (۳)

دوترجمه جدید انگلیسی ، طبق فهرست کتابهای چاپی دری در کتابخانه انجمن آسیایی بنگال (تدوین مولوی مطیع الرحمان معاون کتابدار انجمن آسیایی ، کلکته ۱۹۶۷) اینها ست :

---

(۱) مقدمهٔ گلستان ، ص (یا) ، این ترجمه نیز در دایرة المعارف اسلام ذکر نشده .

(۲) دایرة المعارف اسلام ، ج ۲ ،

(۳) ایضاً

پادشاهان وگدایان ، ترجمه انگلیسی دو فصل اول گلستان سعدی توسط ا. ج. آربری، لندن: کتابفروشی لوزاک ۱۹۴۵.

گلستان ترجمه ادوارد رهات سک تدوین و پیشگفتار و. ج. آرچر با مقدمه ج. م. ویکنس، لندن: جارج الن وانوین ۱۹۶۱.

«ترجمه عربی گلستان توسط خواجا جبرائیل بن یوسف، قاهره، ۱۲۶۳ (۱۸۴۷).

گلستان سعدی (روضة الورد) ترجمه محمد الفراتی، دمشق، مطبعه هاشمیه، ۱۹۶۱.(۱)

«گلستان سعدی اولین کتابی است که از ادبیات دری کلاسیک به زبان رومانیایی به وسیله استاد گیورگه پوپیسکو چیوکانل ترجمه شده و در سال ۱۹۰۵ در شهر بلوپیشت به چاپ رسید. این ترجمه کامل طوری که خود مترجم یادآور شده از زبان اصلی صورت گرفته است. با همه قصوری که در ترجمه از لحاظ هنری به عمل آمده، انتشار آن نقطه عطفی است برای شناخت مستقیم ادبیات دری در رومانیا.

جارج دان شاعر رومانیایی بعد از گذشت نیم قرن، گلستان سعدی را با استفاده از ترجمه پوپیسکو چیوکانل در دو چاپ منتشر کرد. چاپ نخست (سعدی باغ گل «گلستان» بخارست ۱۹۵۹) فقط شامل بعضی از مقالات گلستان است و مقدمه آن نوشته رستم علی یف شرقشناس روس میباشد.

دومین ترجمه گلستان سعدی (باغ گل) بخارست ۱۹۶۳)، در سلسله انتشارات «کتابخانه برای همه» «کتابهای جیبی» در تیراژ زیادی به طبع رسید. این چاپ متن کامل و ترجمه تجدید نظر شده گلستان را براساس ترجمه دقیق روسی «آن منتشر شده در سلسله انتشارات اکادمی علوم شوروی مسکو سال ۱۹۵۹» به دست میدهد. مقدمه کوتاه این ترجمه به قلم اکادمیسین تودوروپانو (۱۸۹۷-۱۹۶۳) زبانشناس متخصص تاریخ ادبیات، فیلسوف ونویسنده رومانیایی است. دقت ترجمه دومین چاپ هیچ گونه شکی برای ما باقی نمیگذارد که مترجم برگردان کتاب را فقط از زبان روسی انجام داده؛ مخصوصا وی از حمایت کامل مترجم بی نظیر ومشهور زبان روسی والنتین واسیلی یوانیز برخوردار بوده است.» (۲)

گلستان سعدی تصحیح متن علمی انتقادی ترجمه روسی با چهل و هشت صفحه مقدمه و با تعلیقات

---

(۱) دکتور یوسف حسین بکار، «ادب دری در کشورهای عربی» ترجمه دکتور جعفر شعار مجله سخن شماره ۸ دوره ۲۳، تیر ۱۳۵۳، ص ۹۱۳ -

(۲) ویرول یا جاکو استاد زبان دری در پوهنتون بخارست «ادبیات دری در رومانیا» ترجمه محمدعلی صوتی مجله هنر و مردم، شماره ۱۴۸، دوره ۱۳، بهمن ۱۳۵۳، ص ۴۳.

وحواشی به‌قلم رستم موسی‌اوغلی علی‌یف انستیتوی خاورشناسی اکادیمی علوم شوروی مسکو ۱۹۵۹ از بهترین ومعتبرترین چاپهای متن دری گلستان و دقیقترین ترجمه روسی آن است.

خانم ورا استیپانوونا کوبیچکووا متولد ۱۹۱۸ قسمتهایی از گلستان سعدی را به زبان چکی ترجمه کرده است. موضوع اصلی تحقیق وی ادبیات فارسی قرن بیستم ایران ومخصوصا ادبیات فارسی معاصر [سالهای اخیر قرن حاضر] است، ولی در ترجمه آثار کلاسیک نیز کارهای موفقانه یی انجام داده است. برگزیده یی از رباعیهای شاعران متصوف را در سال ۱۹۰۸ و سپس بخشهایی از گلستان و بوستان سعدی و داستان رودابه و زال را از شاهنامه فردوسی ترجمه کرد. گذشته از اینها وی سیاتورهای کلاسیک را نیز مطالعه کرده و بهترین آثار نقاشان دری زبان را در آن کتاب به چاپ رسانده و فصل «ادبیات فارسی ایران در قرن بیستم» را در کتاب معروف «تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی» که زیر نظر یان ریپکا انتشار یافته نگاشته است.» (۱)

۲۸- مرزبان نامه: کتاب نصایح دیگری که در آن حکایتهای تاریخی با قالبهای حیوانات آمیخته شده است در حدود اواخر قرن چارم هجری توسط شهزاده طبرستان اسپهبد مرزبان پسر رستم پسر شروین به لهجه محلی نوشته شده که ارزش یافت. متن اصلی این اثر باقی نمانده است. اما در قرنهای ششم و هفتم، قرنهای دوازدهم و سیزدهم میلادی) به دری کلاسیک گزارش یافت. این کار نخست در دربار سلیمانشاه (۵۸۸-۶۰۰ مطابق ۱۱۹۲-۱۲۰۳) از سلجوقیان آسیای صغیر، توسط وزیرش محمد بن غازی ملطی (رسینه) صورت پذیرفت (۲)، عنوان آن «روضة العقول» است ودو نسخه خطی آن در لیدن و پاریس موجود دارد (۳) مرزبان نامه سعدالدین وراوینی که بین سالهای ۶۰۷-۶۲۲ (برابر با ۱۲۱۰-۱۲۲۵) تحریر شده، شهرت بیشتر یافته و به کوشش میرزا محمد قزوینی در سلسله انتشارات گیب جلد هشتم منتشر شده است. (۴)

---

(1) Asian and African Studie in Czechoslovakia (Moscow, 1965), P 58.

(۲) در سال ۵۹۸ طبق آخر نسخه خطی کتابخانه ملی پاریس: «به تاریخ غرهٔ محرم سنه ثمان وتسعین وخمسمایه» (مقدمهٔ مرزبان نامه به‌قلم محمد بن عبدالوهاب قزوینی).

۳- رجوع شود به فهرست نسخه های شرقی کتابخانهٔ لیدن، ج ۱، ص ۳۰۳، تاریخ اتمام این نسخه سال ۶۷۹ در سلطنت کیخسرو بن قلیج ارسلان از سلجوقیان آسیای صغیر، شماره نسخه پاریس (تکملهٔ فارسی ۸۹۸) و از آخر این نسخه چند ورق ناقص است، لهذا تاریخ اتمام آن معلوم نیست ولی از خط آن معلوم است که موخر از قرن هفتم هجری نیست. (حواشی مقدمهٔ مرزبان نامه به‌قلم محمد قزوینی).

(۴) متن دری مرزبان نامه به تصحیح ومقدمه وتحشیهٔ محمد بن عبدالوهاب قزوینی با گفتار شش صفحه یی ادوارد براون چاپ لیدن (هالند) در سال ۱۹۰۹.

تحریر و اوینی توسط شخص ناشناخته ای به ترکی عثمانی ترجمه شده (یك نسخهٔ مورخ ۸۳۸ مطابق ۱۴۳۴، آن دربرلین است، دیده شود : پرچ، فهرست نسخه های خطی ترکی شماره ۴۴۴) این ترجمه ترکی توسط مترجم ناشناخته یی به عربی برگردانیده شده (نسخه خطی برلین، دیده شود : اهلورت، فهرست نسخ خطی شماره ۸۴۷۲). ترجمهٔ دوم عربی که به حواله فهرست نسخه های خطی گوتا [ازبلادالمان] (دیده شود : پرچ، نسخه های خطی عربی، شماره ۲۶۹۰) مبتنی بر متن ترکی است، توسط ابن عرب شاه (۱) صورت گرفت، نسخهٔ خطی دیگری از آن در پاریس است (دوسلان فهرست، شماره ۳۵۲۳) که در سال ۱۲۷۸ در قاهره چاپ سنگی شده. همین مترجم سپس ترجمه اش را دوباره بانثر مصنوع وافزایش داستانهای جدید نوشت ودر کتاب «فاکهة الخلفاء ومفاخرة الظرفاء» خویش درج کرد.

ترجمهٔ ترکی عثمانی که از تحریر وراوینی وهم چنان از روضة العقول زرادگذر فصل دهم (آخرین فصل) «در بیان زیادت مرود وات وزندگانی کردن با دوست ودشمن» فرق دارد، به ترکی قازان توسط نویسنده ناشناخته یی برای سلیمان بیگ پسر محمد بیگ، ترجمه شده و در قازان به عنوان «کتاب دستور شاهی فی حکایات پادشاهی» در سال ۱۸۴۰ انتشار یافت. (۲)

مرزبان نامه، ترجمهٔ انگلیسی روبن لیوی، استاد و متون کمبریج، چاپ لندن، ۱۹۵۹.

۲۹- نصیحت الملوك اثر ابوحامد محمد بن محمد غزالی.

ترجمه انگلیسی با عنوان «کتاب پند ومشورت برای پادشاهان» توسط ف. ر. ج. بگلی (از وی متن دری تلو بن جلال همایی ومتن عربی کتابخانهٔ دولین تدوین ه. د. آیزکس) با مقدمه ویاد داشتها و اندکس، لندن : انتشارات یوهتون دورها م، ۱۹۶۴.

۳۰- نه منظر ترجمهٔ فرانسوی بارون اسکالیه، ژنو، ۱۸۰۸، ۴+۱۶۵ صفحه. (۳)

پایان

---

(۱) چنان که از آخر نسخه کتابخانه ملی پاریس معلوم میشود، مترجم آن شخصی است موسوم به شیخ شهاب الدین ومحتمل است که مراد شهاب الدین احمد بن محمد بن عرب شاه معروف، متوفی در سنه ۸۵۴ مولف کتاب «فاکهة الخلفا ومفاکهة الظرفا» و کتاب «عجائب المقدور فی نوائب تیمور» باشد ومؤید این احتمال آن است که دیباچه این مرزبان نامهٔ عربی با دیباچه فاکهة الخلفاء تا «اما بعد» بعینه یکی است بدون کم وزیاد» (مقدمهٔ مرزبان نامه، قزوینی).

(۲) دایرة المعارف اسلام، ج ۲.

(۳) ببلیوگرافی ایران.

بمناسبت تذکار

صدمین سال علامه اقبال

پوهاند عبدالحی حبیبی

خودی و بیخودی در اندیشهٔ اقبال

اضطرابی نیست در پرواز شبنم زین چمن
گر تو هم از «خود» برون آیی باین عنوان برا

(بیدل)

مردم شرق عموماً اقبال را دوست دارند: افغانی و ایرانی و ترک و عرب درین ارادت مساوی اند. شاید برخی اورا بسبب کلام لطیف و اشعار روح انگیزش که بزبان دری و اردو سروده دوست دارند و از خواندن سخنان شیوای او حظی می برند. ولی اکثر مردم اورا از آن رو پسندیده اند که در کلام وی یک سوز و گداز و آواز و دردو حالی هست و روحی دارد که در شعر هر شاعر و سخن هر گوینده بنظر نمی آید.

اقبال تنها شاعر نبود، مرد متفکر و دانشمندی بود که شعر لطیف و بیان دلاویز را برای مطالب حیاتی گفتنی و زندگی جدید هدفی داشت و عمری را در آرزوی مقصد بکمال سوز و گداز بسر برد:

نهان در سینهٔ ما عالمی هست		بخاک ما دلی در دل غمی هست
از آن صهبا که جان ما برافروخت		هنوز اندر سبوی ما نمی هست

برخی از دانشمندان و شعراء مسالك خاص و مسیری در شعر و سخن و تفکر ویژه دارند که گاهی بهمان اسم یاد میشوند، طوریکه شاعر شیرین نوای فرانسه الفرد دوموسه را شاعر اشك و غم نامیده اند و یا شوپنهاور دانشمند المانی را فیلسوف «اراده» گفته اند، اقبال را نیز شاعر خودی و بیخودی می نامیم زیرا این مرد دانشمند بنای اندیشه و شاعری خود را برین دو شالوده افراخته و جان کلام او همین است.

اقبال از تعالیم دانشمندان شرق و غرب و عالم اسلام بهرهٔ کافی داشت و نامور ان شعر و تصوف و تفکر اسلامی مانند سنائی و مولوی استاتید روحانی او بوده اند. وی بر رموز تصوف نظر ژرفی افگنده و فلسفهٔ آنرا از اوائل عصر اسلامی تا کنون بنگاه ناقدانه دیده بود. بنابرین در اشعار و آثار فکری

خورد بمحامد ومحاسن مفید آنرا ستود . ولی برخی از اختلالها وتصنعاتی را که از جهه های منفی بدان بعده مورد انتقاد وتوضیح قرار داد .

مشرب تصوف در مدت یکهزار سال اخیر دورهٔ اسلامی از استانبول تا سنکیانگ بر روح مسلمانان اثر عامی داشته ومخصوصاً در سرزمین هند مدار تفکر وحیات تاملی ومعنوی مسلمانان بود . صوفیان بزرگ از قبیل هجویری غزنوی و چشتی و شیخ احمد مجدد کابلی وغیره برروان مردم حکم میراندند . ولی این مشرب در خلال قرون متوالیه با برخی از افکار منفی که منافی روح جهاد وسعی وعمل قرآنی بود ممزوج وآمیزش یافت وبه این حالت اشارتست که بیدل گفته بود .

در مزاج خلق بیکاری هوس می پرورد
غافلان نام فضولی را تصوف کرده اند

بقول مستشرق معروف اگناس گولدزیهر : تصوف هم مانند یکی از انظمهٔ اجتماعی بشکل طرایق وطوایف درحیات عملی مردم تشکل کرد وازحوالی ۱۰۰ ه ۷۷۰ م بود که جماعات صوفیان درصوامع وخانقاهها به تزهد وتقشف پرداختند، که درین انزوا وتحاشی از اجتماع لابد عناصر تزهد هندی ورهبنهٔ مسیحی ونیوافلاتونی دخالت داشت (۱) واز دوناحیه درتصوف اسلامی ظهور کرده بود: نخست از ناحیه تعبدی درغلو اذکار ودیگر از ناحیهٔ خلقی بصورت توکل مطلق واهمال کلی دنیا وسلب اراده کاملیت بین یدی الغاسل . (۲)

در نصف دوم قرن هشتم ونهم هجری که رژیم ملوک الطوایف در وسط آسیا بعروج خود رسیده بود شهزادگان واخلاف تیمور در سرزمین خراسان بامارت خو گرفتند وبهره یی از فرهنگ ودانش اسلامی خراسان یافتند . شهرهای خراسان بعد از یغمای ویرانگران تاتار بازآباد شدند وچنین محیط که نهال زندگی مردم متمدن بدو تازگی یافت و نسیم کوارائی فعالیت و شایستگی می وزید، طرایق روحی تصوف خیالی وفلسفه فرار — که با روح حقیقی اسلام واقتصاد در اعمال هم سازشی نداشت — با مزاج اجتماعی محیط وامیال روز افزون طبقات مردم سازگار نمی آمد وطبیعت اجتماع خواهان ریفارم واصلاحی بود، حضرت بهاءالدین محمد بخاری مشهور به شاه نقشبند (متوفا ۷۹۱ ه ق) بنیاد طریقت نقشبندی را نهاد. درمجموعهٔ تصوف اسلامی نقوش الله کنندهٔ جمهور کمال خلقی (۳) را مطابق ضرورت محیط و زمان ومکان افزود وتصوف را

---

(۱) عقیده وشریعت در اسلام ترجمه عربی ص ۱۳۵ طبع قاهره ۱۹۴۶ —

(۲) همین کتاب ص ۱۳۳ بحوالهٔ خلاصة الاثر محبی ص ۱۳۸ .

(۳) مختصر دائرة المعارف اسلامی ۴۳۶

از کنج خانگاهها وصوامع گوشه نشینان ابرازانه به محضر اجتماع رواز ورود، باز و طبقات عامه کشانید وآنرا در وحدت مستحیل الانفکاك انسان و محیط دخیل نمود .

وی مطابق اصل اعتدال واقتصاد در اعمال احادیث نبوی که همواره توفیق محاسب اعمال را از خدا میخواست (۱) این اصل اصیل را مدار طریقت خود قرار داد وگفت :

«همگی همت مصروف بران دارند که هروقت بمحاسب اعمال

مشغول باشند یعنی آنچه مقتضای آن وقست آن میکنند»

اگر بخدمت ومعونت را حتی بدل مسلمانی رسانیده بتوانند آن خدمت را بذکر ومراقبه تقدیم کنند.

خواجه عبدالخالق غجدوانی گفته:

در خلوت بند ودرصحبت را کشای !

در شیخی را بند ودر یاری را کشای! (۲)

علاوه برین در طریقت نقشبندی سفر در وطن، یك نوع تکمیل طبیعت بشری وخودی است که بصفات مرضیه آراسته گردد و باز خلوت در انجمن آنست که ظاهر سالك درمیان خلق و باطنش باحق باشد وبقول خواجه محمد پارسا «اظهار کمال اهل الله تربیت وجود خلق است، بار هستی را از برای منفعت دیگران می باید کشید.» (۳)

این حرکت اصلاح وترك تجرد وآموزش نقشبندیان با مردم درهند نیز شیوع یافت وحضرت شیخ احمد کابلی ثم سرهندی وبعد از ان حضرت شاه ولی الله ومولوی اسماعیل شهید آنرا تکمیل کردند که از آثار این مفکران بزرگ پدیدار است وما در مکتوبات حضرت مجدد ودر حجة الله البالغة شاه ولی الله ودیگر آثارش وهم در صراط مستقیم مولوی شهید شرح این جنبش های اصلاحی پیشوایان عرفان وطریقت را یافته می توانیم.

ایشان شو اهب منفی ومضر را ازین منهج صدق وصفا بیرون آوردند وبه آن رنگی دادند که باعصر وزمان مقارن باشد وروح سعی وعمل وانکشاف وعوارف را از بین اجتماع بیرون نبرد.

اقبال در همین سلسله عصری را درك کرد که از یکطرف آثار زهرآگین فلسفهٔ مادی و عقلیت محض مغرب زمین باصحاب ملل شرق را مفلوج ساخته واز پهلوی دیگر روحیهٔ نزول فرار از زندگانی، برافکار مردم مشرق زمین تسلط یافته . یعنی ملل اسلامی از تعالیم اساسی اسلام می

(۱) جامع الصغیر ۶۰

(۲) محمد بن برهان الدین قاضی: سلسلة العارفین خطی کابل

(۳) رسالهٔ قدسیه خطی کابل ورق ۶۷

دور افتاده و در عالم بیخودی بسجلی بسر می برند :

ابطحی در دشت خویش از راه رفت	از دم او سوز الا الله رفت
مصریان افتاده در گرداب نیل	سست رگ تورانیان ژنده پیل
عشق را آیین سلمانی نماند	خاک ایران ماند و ایرانی نماند
مسلم هندی شکم را بنده یی	خودفروشی، دل ز دین برکنده یی
در مسلمان شان محبوبی نماند	خالد و فاروق و ایوبی نماند

(پیام مشرق ۱۹۰)

اقبال دید که روح منفی تصوف از سویی و بلای جانکاه استعمار غرب از طرفی فقر اقتصادی و مستمندی و بیخودی نیز پیکر نزار شرق را از هر طرف می فشارد . پس نگاه دور بین وی داروی مجربی را سنجید تا این بیمار نحیف و ناتوان دهد . درین درمان از کتابی که «شفاء للناس» است اقتباس نمود واز سنایی و مولوی استفاده کرد و اندیشه یی را بنانهاد که مرتبهٔ نخستین آن خودی و قدم ما بعد آن بیخودی است، یعنی از مراتب اثبات و تحقق ذاتی فرد به نفی و فنا میرسد و در مرتبهٔ نخستین فرد و جامعه را درس خودی و اثبات میدهد تا بالاخره مقام بیخودی را پیدا کند .

سنایی غزنوی و پیروان مکتب تصوف و اخلاق این دو اصطلاح را بمعانی لاهوتی آن در مقامات بقا و فنا بکار برده اند مثلاً :

عیب خواهی خودی ز ره بردار	عیب را با سرای عیب چکار !

(حدیقه ۷۵)

بیخودی منتهای راز همه ست	مرجع روح پاک باکامه ست
بگذر از جان و عقل یکباری	تا بفرمان حق رسی باری .

(حدیقه ۲۵)

این همان مقامات است که صدسال قبل از سنائی هم شیخ الاسلام عبدالله انصاری هروی گفته بود «از خود درگذشتی باو رسیدی» (۱) واز ین رو عارف بلخی حضرت مولوی هم گفته بود :

جهد کن در بیخودی خود را بیاب	زودتر والله اعلم بالصواب

(مثنوی شریف)

برخی از مطالعه کنندگان آثار اقبال از خواندن سرسری اشعار وی باشتباه افتاده و چنین استنباط

---

(۱) طبقات الصوفیه ۹۱

میکنند که اقبال همواره درس خودی و تنازع للبقاء میدهد و در ین راه تا کدهای اکیدی دارد مثلاً گوید:

چه پرسی از کجایم چیستم من ؟ بخود پیچیده ام تا زیستم من
درین دریا چو موج بیقرارم اگر برخود نه پیچم نیستم من

و وقتی از مقام خودی بانوای دمسازی چنین می‌سراید :

در دشت جنون من جبریل زبون صیدی
یزدان به کمند آور، ای همت مردانه

بلی ! وقتی انسان در مراتب خودی پخته تر میشود از مقام ملایک نیز با لا می گذارد و آن هنگامیست که به یزدان واصل میگردد و این وصل بالاخر به فنا و محو و بیخودی میرسد و عارف غزنه سنا یی از آن مقام خبر میدهد:

زتو تا دوست نیست و بسیار ره توپی سر بزیرپای در ار !
تا ببینی به وحدة لا هوت خط ذی الملك وخط ملکوت
که بود ما ز ما جدا مانده من و تو رفته و خدا مانده
دل شده تا به آستان خدای روح گفته من اینکم تو درای

(حدیقه ۲۲)

عارف غزنه در سیرالعباد الی المعاد وقتی باینجا میرسد گوید :

رو که اکنون به خلد پیوستی ! که ازین رستهٔ خسان رستی !

عرفای اسلام این مراتب سیرارتقای روحی انسان را بانواع گوناگون بیان کرده اند .
برخی بمراتبی رسیده‌اند ودر عالم سکر کلماتی گفته اند که در جهان صحو جایز نیست . ولی علامه اقبال این مراتب را بحیات انسانی و اجتماع ربط داد و با نظر داشت سوابق لا هوتی سابق الذکر به آن رنگی بخشید که میتوان در زندگانی روزمره وزیست باهمی انسانی از آن استفاده کرد بنابرین اندیشهٔ اقبال درین مورد از عالم میتافزیك وماوراء المادهٔ برآمده در جهان اجتماع وزندگی داخل میگردد ولباسی را می نهد که فرد در جمعیت و جمعیت را درسواد اعظم ملت ، حل گرداند، و انگهی قطره را به بحر محیط انسانیت و ملکوت الهی واصل می سازد .

در ینوقت است که اقبال میگوید :

انا الحق جز مقام کبریا نیست سزای او چلیپا هست یا نیست؟
اگر فردی بگوید سر زنش به اگر قومی بگوید نار وا نیست

(ارمغان حجاز ۲۰ کلیات)

باید دید که حدود مقام خودی تا کجا ها وسعت دارد ؟ وسیر فرد در مراتب خودی تا کدام اندازه جایز است؟ نکتهٔ مشکلی که در اندیشهٔ اقبال است همین است که مانمی توانیم نهایات مرزهای منزل خودی را تعیین کنیم .

در حقیقت اجتماعیات ومسایل فلسفی زندگانی انسانی وسیاست مانند ریاضیات و هندسه بر فارمولهای مثبتی مبنی نیست ومسایل متشابه ویکرنگه در احیان و ازمنه فرق کند ،بنابرین نمیتوان حدود نهایی خودی فردی را باسیل جغرافی وهندسه تعیین کرد. ولی خوداقبال کوشیده که اسرار و رموز این کیفیت را بگوید وبرای آن کتابی جداگانه بهمین نام نوشته است . وی گوید : که اصل نظام عالم خودی است وهر قدر خودی افراد پخته تر واستوار تر گردد تعینات وجود تسلسل پیدا میکند :

پیکرهستی ا ز آ ثارخود یست	هرچه می بینی زاسرارخود یست
خویشتن راچون خودی بیدارکرد	آشکارا عالم پندار کرد
وانمودن خویش راخوی خود یست	خفته در هر ذره نیروی خود یست
چون حیات عالم ازز ور خود یست	پس بقدراستواری زندگیست

(اسرار خودی ۲ ، کلیات)

بعدازین اقبال مانند برخی از فلاسفهٔ نشونمای خودی را از ریشهٔ آرزو و تمنا جستجو میداند وبا شوپنهاور همنواست که:

زندگانی را بقا ازمدعا ست	کاروانش را درا ازمد عاست
زندگی درجستجوپوشیده است	ا صل ا و در آرزوپوشیده است
ماز تخلیق مقاصدزنده ا یم	ا زشعا ع آ رزو تا بنده ا یم

باری انسان دربیابان دور ودراز زندگی باآرزوی جاویدان در بی پایان پسر منزلی رو است ولی اگر زاد وتوشهٔ عشق وراحلهٔ محبت باوری نباشد در بن بادیهٔ بی پایان سرگردان میگردد و بجایی نمیرسد. بنابرین اقبال با خودی آرزو و با آرزو عشق را تلازم میدهد وگوید :

نقطهٔ نوری تام او خود یست	زیر خاک ما شرار زندگیست
از محبت می شود پا ینده تر	زنده تر سوزنده تر تا بنده تر

(اسرار خودی ۳ ، کلیات)

اینست که اقبال برای استواری خودی ، وپرورد ن نهال آرزو از تنازع للبقاء وتکیه بر طاقت محض که اسباب مادی پرورش وبالش خود یست ، باساس عشق چنگ میزندوانسان را از میدان جنگ

وپیکار مضر وانسانیت سوز بعالم صدق وصفا وعشق رهنمونی میکند واز روح بزرگان اهل دل ودرویشان روشن روان استمداد میجوید :

عاشقی آموز و محبوبی طلب | چشم نوحی قلب ایوبی طلب
کیمیا پیدا کن از مشت گلی | بوسه زن بر آستان کاملی
شمع خود را همچو رومی بر فروز | روم را در آتش تبریز سوز

(اسرار ۱۰ کلیات)

وقتی انسان در راه پرورش خودی بسر منزل عشق وصفا میرسد ودلش از آلایشهای فلسفهٔ نفی عقل محض وپیکار زندگی پاک میگردد این فرد خودی دار دولی نمی جنگد، آرزو دارد ولی آرزو های دیگران را پامال نمی سازد، ازفساد عقلیت بما من عشق میگریزد، بکاشانهٔ صفا پناه می برد و میگوید:

آزمودم عقل دور اندیش را | بعد ازین دیوانه سازم خویش را
هست دیوانه که دیوانه نشد | این عسس را دید و در خانه نشد

(معنوی مولوی)

اقبال دردسگاههای مهم فلسفه عصر حاضر در اروپا درس خوانده بود واز آنجا سند دکتوری بدست آورده . ولی این فرزند شرق در زوایای مدارس کهنه خودنیز سیر کرد واز کانون دانش شرقیان اقتباسها نمود وباصاحب نظران شرق سالها محشور گشت ، چنانچه خود گوید :

خرد افزود مرا درس حکیمان فرنگ | سینه افروخت مرا صحبت صاحب نظران

(می باقی ۲۶۳ کلیات)

اقبال بعداز جستجو وکاوش وتحقیق وپژوهش به نکته دقیقی متوجه گشت وآن این بود که نفی خودی را درفلسفه وتصوف قدیم از خصایص فلسفه افلاطونی شمرد وازین زهر کشنده که در جام زوال خودی ریخته اند قوم خود را واقف ساخت وگفت ؛

از محبت چون خودی محکم شود | قوتش فرما نده عالم شود
پنجهٔ او پنجهٔ حق می شود | ماه از انگشت او شق می شود
راهب دیرینه افلاطون حکیم | از گروه گوسفندان قدیم
رخش او در ظلمت معقول گم | در کهستان وجود افگنده سم
گفت : سرزندگی در مردن است | شمع را صد جلوه از افسردن است
بر تخیل های ما فرمانرو است | جام او خواب آور گیتی ربا است

قومها از سکر او مسموم گشت
خفت از ذوق عمل محروم گشت (اسرار ۲۳ کلیات)

این نکته خیلی گرانبهاست . زیرا فلسفه گوسفندی نفی خودی نفی حیاتست و اقوام را به ترکتاز مرگ و نیستی سوق میدهد. اقبال در تشکیل سازمان اندیشه خود بااین روح منفی جنگیدو خودی را در سه مرحله اطاعت وضبط نفس ونیابت الهی قرار داد وهمین «خلافت الهی» است که قرآن آنرا مدار پیدایش وهبوط آدم گفته است .

مراحل بیخودی

اقبال بعدازاستواری خودی درسایه آرزو وعشق فرد را به مقام نیابت الهی نزدیک میسازد . ولی باید فرد دراین مرحله اطاعت شریعت وقوانین الهی وضبط نفس داشته باشد . اما اگرما فرد را درهمین مرحله خودی متجمد بگذاریم واورا بمراحل بلند تری راه ندهیم تشکیل جماعت وملت وبالاخره انسانیت محال میگردد . اینست که اقبال اکنون فردرا که متحلی بزیورخودیست بمقامی دیگر رهنمایی میکند واورابه (جامعه) پیوند میدهد وگوید :

فرد را ربط جماعت رحمتست — جوهراورا کمال از ملت است

تاتوانی با جماعت یار باش — رونق هنگامهٔ احرار باش !

فرد تا اندر جماعت گم شود — قطرهٔ وسعت طلب قلزم شود

(رموز بیخودی ، کلیات)

در اینجاست که یک فرد خود دار واستوار با آرزو درتشکیل جامعه بیخود میگردد . وی ذات خود را اکنون جزوی ازسلسله عظیم جماعت می شمارد و Ego یعنی خود به او ـ و(من) به (تو) تبدیل می شود :

چون زخلوت خویش را بیرون دهد — پای در هنگامهٔ جلوت نهد

نقش گیراندردلش (او) میشود — (من) زهم میریزدو(تو)می شود

این (تو) یا (او) درنظراقبال عبارتست از (ملت) ولی باید دید که (ملت) چیست ؟ ملت مجموعه یی از مفردات فراوان (خودی) است که بدور هستهٔ مرکزی خود حرکت کنند . این ذرات بذات خود هر یکی فعالیت وحرکت دارند ولی بنابرقانون فطری جاذبهٔ اجتماعی بمرکز خود مربوطند ونظامیکه درمنظومهٔ شمسی موجود است بردنیای اجتماع نیز تطبیق میگردد . باین معنی که هر عضو جامعه خودی و حرکت وفعالیت دارد ، ولی قانون (تجاذب) همهرا بیک مرکز وصل میسازد و درکشش (جاذبه) کاملا بیخود میگرداند .

فرض کنید : اگر درنظام ذرات وگردش وحرکت آن ذراتی موجود باشند که (خودی) یعنی صفات خاص نوعی خوداز کشش وحرکت وحرارت وغیره نداشته باشند این چنین اجزا نظام کاینات

را معوق خواهد ساخت وازدوران وحرکت باز خواهد داشت. همچنین اگر درنظام اجتماعی افرادی از صفات خودی عاری باشند همان نظام معوق می ماند وازخودی به بیخودی قدمی فراتر نمیگذارد. پس برای تشکیل اجتماع وملت خودی از لوازم اولیه است و بیخودی ازخودی نضج و پختگی می یابد. ولی طوریکه هرذره وهرجز ولایتجزی جدا گانه معبد رتقا عل لیا شد و تخلیق کاینات از (تجاذب) صورت میگیرد برهمین نهج ملت وجامعه نیز از خود به بیخودی وسیله بوجود آید وتنها خودی درتشکیل آن کافی نیست:

عارف بلخی حضرت مولوی علیه الرحمه با تعبیر آسمانی خویش چه خوش گفته:

چون بصورت آمد آن نور سره — شد عدد چون سایه های کنگره

کنگره ویران کنید از منجنیق — تا رود فرق ازمیان این فریق

(مثنوی شریف ۱۸)

چون اقبال در سازمان اندیشهٔ خود پیرو افکار سید جمال الدین افغانی بود و وحدت اسلامی را رکن حیات ملل اسلامی میدانست، پس باملیت ووطنیت فاشستی بمعانی ومفاهیم محدود آن عقیدتی نداشت. وی گوید:

جوهر ما بامقامی بسته نیست — بادهٔ تندش بجامی بسته نیست

قلب ما از هند و روم وشام نیست — مرز و بوم او بجز اسلام نیست

تاوطن را شمع محفل ساختند — نوع انسان را قبایل ساختند

بالاخره اقبال فرد را بملت وملت را به آیین محمدی وقرآن ربط میدهد ورکن اول ملیت اسلامی را (توحید) ودوم را (رسالت) میداند و بحضور حضرت رسالت پناهی چنین عرض درد آلودی را تقدیم میدارد:

ازدرت خیزد اگر اجزای من — وای امروزم خوشا فردای من

فر خاشهر یکه تو بودی دران — ای خنک خاکی که آسودی دران

مسکن یار است وشهر شاه من — پیش عاشق این بود حب الوطن

کوکبم را دیدهٔ بیدار بخش — مرقدی در سایهٔ دیوار بخش

تابیاساید دل بیتاب من — بستگی پیدا کند سیماب من

باغلک گویم که آرامم نگر!

دیدهٔ آغازم انجامم نگر!

(رموز بیخودی ۱۱۵ کلیات)

تطبیق عملی

ظاهراً در تعبیر خودی و بیخودی اقبال تضادی بنظر می‌آید. باین معنی که چگونه یکنفر هم دارای خودی باشد و هم بیخودی؟ آیا فرد یکه در خودی خود اینقدر منهمک باشد که :

چو موج مست خودی باش و سر بطوفان کش !
ترا که گفت که بنشین و پا به دامان کش !
بصید مهر و ماه کمند گلو فشار انداز !
ستاره را ز فلک گیر و در گریبان کش !

(ز بور عجم ۱۳۷ کلیات)

چگونه ممکن است درمقام (بیخودي) بکلی محو و مستهلك مفاد اجتماع و ملت گردد ؟

چون در اکتوبر ۱۹۳۳ م علامه اقبال بافغانستان آمد، نویسندهٔ این سطور او را در رفتند هار دریافتم و برای حل این مشکل ازو پرسشی کردم و چنین پاسخ شنیدم :

علامه مرحوم فرمود: درس خودی با بیخودی تضادی ندارد وحتی با نظریهٔ وحدت اسلامی هم منافی نیست . زیرا فرد متصف بصفات خودی و آرزو مندی و عشق نمیتواند از جامعه بیرون ماند وقتی جامعه از چنین افراد تشکیل گردد آن جامعه در یك جامعه کلی و بزرگ وحدت اسلامی نیز مقامی را بدست می‌آورد که هم خودی اجتماعی وی ثابت باشد و هم در منافع عمومی اسلامی و حیات بین الاسلامی والنسانی سهم بارز و خلاقی را بگیرد .

علامه میفرمود: که من ملت افغان را ازان رو دوست دارم که یك ملت خود نگر و مردانه و سخت کوش است. این ملت میتواند با صفات روحی و بدنی واجتماعی خود یعنی خودی افغانی، خدمتی بزرگ به (بیخودی) برای منافع مشترك ملل اسلامی نماید. سیدجمال الدین افغانی علیه الرحمه که داعی (اتحاد اسلام) بود نیز مقصدي جزین نداشت واحمدشاه ابدالی بدعوت علمای اسلامی، بهمین قصد بهند آمد .

هر ملت میتواند بخودی خود در خاکی که زندگانی دارد آزادوامستوار باقی بماند و وطن نیزجا یست که همان جامعه دران زیست دارد و از آب وخاك وهوای آن در راه زندگانی استفاده مینماید وباید آنرا عمران کند وسر سبز و مترقی گرداند. ولی این وطن نباید بتی باشد که آنرا بپرستند .

باید همواره ملل اسلامی درحیات داخلی خود به حفظ آداب و سنن و زبان و منافع خاص زندگانی خویش مختار و کوشا باشند ولی یك دایرهٔ مشترکی را برای حفظ منافع عامهٔ اسلامی نیز

تشکیل دهند واین چیز را بیخودی ملی اسلامی گوئیم که (فرهنگ اسلامی) این رشته ها را بهم وصل میکند.

در برادری اسلامی باید امتیاز عرق ونژاد ورنگ وبو نباشد بتنها کلمهٔ طیبهٔ توحید کافیست که افریقائی را با آسیائی وصل کند ویکی را برای منافع دیگری بحرکت آورد. ولی آن افریقائی بطوری خود نیز استوار باشد. زبان وفرهنگ وسنن خاص خود راحفظ وتقویه کند، ولی بمفاد عمومی بین الاسلامی همواره وفادار بماند.

اقبال ازتعالیم عرفانی پیشوایان فکور اسلامی که تصوف را از رهبانیت غیراسلامی به سفر در وطن وخلوت در انجمن رسانیده بودند اقتباس کرد واسرار ورموز خودی وبیخودی را هم ازمقام لاهوتی تقدیم بمیان انجمن وجامعه انسانی گذاشت که در چنین صورت علاوه برحیات فردی واجتماعی در حیات بین الاسلامی وبین المللی نیز از ان بهره توان برد.

مطابق این طریقه فردی کوشا ودردمند وابسته بمصالح اجتماعی با آرزوی نیکو در ملتی دارای همین صفات بوجود می آید واین ملت زنده وکوشا وپویا جزء عالم اسلام وبشریت عظیم میگردد.

در جماعت فرد را بینیم ما　　　از چمن او را چو گل چینیم ما
فطرتش وارفته یکتا نیست　　　حفظ او از انجمن آرا نیست
مردمان خوگر بیکدیگر شوند　　　سفته در یک رشته چون گوهر شوند

(رموز بیخودی ٠٦ کلیات)

اقبال از مرد خود داری بیخود درجامعه میسازد و انگهی قدم فراتر گذارد واو را ملت ساز و خلاق جهان تازه میگرداند:

خیز وخلاق جهان تازه شو　　　شعله در بر کن خلیل آوازه شو
با جهان نامساعد ساختن　　　هست در میدان سپر انداختن
مرد خود داری که باشد پخته کار　　　با مزاج او بسازد روزگار
گر نه سازد با مزاج او جهان　　　میشود جنگ آزما با آسمان
بر کند بنیاد موجودات را　　　میدهد ترکیب نو ذرات را
میکند از قوت خود آشکار　　　روزگار نو که باشد سازگار

گر بنا سازی نه دیوار و دری
خشت از خاک تو بندد دیگری

(اسرار خودی ٥٣ کلیات)

دکتور محمد آصف «سهیل»

شیرهٔ مهتاب

سالها عمریست گردون می کشد شیر مرا
سازد از شیرهٔ مهتاب ته پیر مرا

درجوانی ترک از بس میگساری کرده‌ام
راه هوشیاران گرفتم تا آخر پیر مرا

چشم مستش گفت با تیر و کمان خوابیده‌ام
زان پر مژه تیر و بر ابرو شست زهگیر مرا

چون فسونگر جادوی تو بالفریب خیره ساخت
گر ز چشمت اوفتادم بخش تقصیر مرا

سربسر دیدم جفا از مردم و از روزگار
اینچنین آورده دوران رنگ تقدیر مرا

بسکه کردم ناصحا نیم آفریده چون سهیل
کس ندیده هیچگه بیرنگ و تزویر مرا

سوال شاعر

شب تار غریبان را تو تابان میکنی یا نه؟
شبی آن ماه رخسارت نمایان میکنی یا نه؟
دلم در تار زلفش مانده بود و خاطرم جم(۱) بود
بدو گفتم: دل جم را پریشان میکنی یا نه؟
منم آن بلبل بیدل که از گل گشته ام مهجور
زدیدارت جهان ما گلستان میکنی یا نه؟
زهجرانت شدم محزون همی سوزم ز تنهایی
شبی از لطف خود ما را تو مهمان میکنی یا نه؟
نمیخواهد دلم باشد گهی معمور ای دلبر
مرا آخر تو جانا خانه ویران میکنی یا نه؟
«نوایی» را دو چشم کافرت گمراه بنموده
تو چشم کافر خود را مسلمان میکنی یا نه؟

غلام حبیب نوایی

---

(۱) جمع

ای عشق

ای عشق بیا شعله بخا کستر ما زن
یک بارقه بر طبع روان پرور ما زن

عمریست که خوابیده نوای عشق فسونکار
تیر شرر انگیخته بر اختر ما زن

ای عشق ازان آتش رخشنده جا نبخش
پر و الشو قم ببال و پر ما زن

ای شمع شب افروز ز پروانه چه خوا هی
گر داغ زنی بر دل غم پرور ما زن

ای انجمن نا ز بصد عشو ه قد ح گیر
از ساقی گلچهره و با ساغر ما زن

ای سر و سر ا فرا ز سرا فر ا زی ما جوی
از گلشن خود تازه گلی بر سر ما زن

جا د وی گل و سحر چمن نغمهٔ بلبل
بگذار و سخن از بت افسونگر ما زن

جا م جم و آیینه دگر عقده کشا نیست
صدقی تو می از ساغر روشنگر ما زن

۱۷ حوت ۱۳۵۴ جلال آباد ، محمد عثمان صدقی

آهو ی رمیده

فصل گل شد ساقی گل چهره می د ر جام کن
جام را آلام بر دار چنین ا یام کن

بیش از ین در ظلمتم مگذار خوش اقدام کن
چون سحر روشن زروی خویشتن این شام کن

سخت بران است تیغ آن نگه ، یا رب دمی
تیز گردی ها ی چشم مست او آرام کن

او روان و من به دنبالش به مایوسی دوان
آهوی رم خوردهٔ بختم تو یارب رام کن

قطرهٔ چسپیده ا م د ر شاخ و می لر ز م ز بیم
خشک سازم یا چکانم ا یا که گوهر فام کن

یا به صحرا افگنم د نبال نخجیری ر وم
یا به زنجیری ببند و بسته اندر دام کن

تکیه بر قو ل کسان ، نیسان نشان سادگی است
د ر زبان خلق مگر ا این نظر د ر گام کن

محمد حیدر نیسان امور از لندن

در طلب سنایی

اصل این شعر که بزبان انگلیسی است، وبناغلی معین الدین تامسن آن را بمناسبت تجلیل نهصدمین سال تولد حکیم سنایی غزنوی سروده است، درمجلس تجلیل حکیم خوانده شد و همانجا از پوهاند الهام خواهش کردند تا آن را به شعر دری ترجمه نماید. او آن شعر انگلیسی را ترجمه کرده وجهة نشر درمجلهٔ ادب بما سپرد که اینک اصل وترجمه آن را در این شماره درج می‌نماییم. (ادب)

بسم الله الرحمن الرحیم

گوینده به انگلیسی: معین الدین تامسن

گزارنده به دری: محمد رحیم الهام

در طلب ملک سنایی

بسته بد برف تا ره و وا نبوه	راه را در هبوط با اندوه

بود بگذشته بر تو نهصد سال	که رسیدم من از تپش به وصال

درور ، مدت به بستر خوناب	غرق روزگار رفته به خواب

* * *

چون من رهنورد برجستم	به هوای سفر کمر بستم

ازسر خشکه ها گذر کردم	بی هوا در خلا سفر کردم

سفت و آسان گشاده گشت پرم	شد ز صد نسل آدمی گذرم

صورتت نقش لوح جانم بود	ساکن خانهٔ روانم بود

* * *

ای سنایی مرا تمنا یست	دردلم زان هماره غوغاییست

که شوم چون برادر یعقوب	رخ شهرت کنم چو گل مرغوب

زین همه باغ و کاخ و کشت خراب	طالبش از سر گذشته گشته سراب

به نگاهی هستی ساتر چنگیز	آنکه از کینه بد دلش لبریز

گم کنم ، محو جستجو گردم	لحظه یی با تو رو برو گردم

* * *

من نیم شاعر جهان دونی	نغمه پرداز خاکدان دونی

شاعر مردمی که مهجور اند	کور و از نور معرفت دور اند

در چنین بزم مردم بیمار	که فروشند دین به یک دینار

بهر آینده گان روی زمین	نکنم سر ترانه های حزین

همنوایی کنم سنایی را	جلوهٔ پرتو خدایی را

نه ستایم زلبی شکرلب را — نه کنم بوسه سیب غبغب را

نه ز روی زنی برون نظاره کنم — وصف روز و شب و ستاره کنم

نه ز تاریخ داستان گویم — نه کپ از گاه باستان گویم

نه ستیز کش از رهم ببرد — نه مرا میل بزمیه ام بدرد

مایهٔ دست من زمان منست — بود و هم هست من زمان منست

این زمانی که من در آن هستم — وین کسانی که بین‌شان هستم

وین حیاتی که اینزمان دارم — وآنچه من در همین جهان دارم

تا که در کنج باغ بوریحان — آنکه پژمرده شد درو ریحان

ازین سبز شاخ نقره نمای — برگ هر رنگین وصاف و نوا فزای

انعکاسی کند چو بانگ سروش — زان به گیتی فتد ز نغمه خروش

نغمه در گوش گلبن آویزد — برگ از شاخه در کفم ریزد

* * *

اندران دم چو دیده باز کنم — نظری سوی ملك راز کنم

به افقهای دوردست روم — آرزو یم کجا که هست روم!

به کف دست خود نظاره کنم — هرجایی که هست پاره کنم

بشنو از نهاد خویش سخن : — این چه هست این همه «نسیدم من»

* * *

اندرین حال من به خوف ورجا — بینم این کشور سنایی را

طلب جرعه یی کنم یکبار — من هم از جام پیر لاهیخوار

لبی از درد درد تر سازم — غزنوی را ازان خبر سازم

تا مگر سطری آیدم به زبان — زان حقیقت که گفتنش نتوان

* * *

پیش ازان دم که این یگانه پدر — ترك گویم نهم قدم به سفر

من ندا بسته ام که میگوید: — ای عزیز اردل تو میجوید

نغمه‌ام را به یاد (من) بنواز — میتوانی شدن به (من) دمساز

بطلب ای عاشق نکو رفتار — بطلب دست از طلب مگذار»

گرچه ازیاد من روی باز آی — با همان نغمه با همان ساز آی!

من نه پیچم ز حکم وی گردن

نه چنین وعده کرده خود با من؟

[illegible] گوش   [illegible]

تا لهٔ دلنواز جنگل جوش   لمس این برگ در فضای خموش

میشود پرده‌ای ز چشمم دور   منم اینجا به‌حجله که سرور ا

* * *

این سخن نیست که برگ شهرده نکن   ذرهٔ جنگل حدو کم من

کنم احساس ولیست این پندار   که‌نم آ خر بدل شود به بخار

روح من لازم است و مشهود است   نیز آماده هست وموجود است

همچنانی که من نیم بیکار

سوی داو یم، هماو در راه‌ار

چون به پیوند خواه خویش برگردم   بهر پیوند با پدر گردم

باز چون رأی خود نهم بطریق   همدم وهمقدم علی التحقیق

در سحرگه نا تمام خزان   زین درختان ساده ولرزان

در کفم برگ سبز بی برگی   سرخوش جرعه های بی مرگی

میروم دور، دور آن سو ها

سوی امواج جاودان ـ دریا !

And for no reason a song comes
involves the branches
and drops this leaf into my hand.

* * *

My hands I must examine
while visions run off in lines
to their chosen horizons
And now I hear coming from my mind
The Question: what is all this "Here I am"?

• • •

In fear and eager with desire
I gaze upon this land of Sana'i
and call for Lai Khur's wine
For just one line of inexpressible Truth
For him of Ghaznawi.

• • •

Before I leave him, the only father
I have known, he puts down
for me to mimic His quiet melody
He says that I can know it:
Just call and call and be forgotten
And this I shall surely do:
Is this not His promise?

• • •

Still, there are the words
conveyings of my soul the sounds of woods
the touch of this leaf in still air
My soft eyes open and
her I am.

• • •

Sana'i? Leaf? I am an atom of all created woods
I can touch at once and feel
Such moisture ascending into vapor:
The existience of my soul is seen
is needed and provided
like my going There.

• • • •

To return at will I only join our Father
heart by heart by heart
And rise again and walk
Through this uncountable dawning fall
Trough plain trees and far
far away
To the exciting sea.

Searching in the Land of Sana'i

The new snows held you in their falling space
For nine hundred years until I came
In an airless lifting across continents
Knowing the sweat of time lying in your veins
You are There in an image of my soul
Riding without effort through a hundred generations.

• • •

If only I could be like Jac-oub's brother
and through these empty fields with mere glance
cast back the hatred bones of Ghengiz Khan
For only one moment and stand
Face to face with you, Sana'i.

• • •

I will not be the poet
of a disintegrating world and unendowed
with blazing Truth, I will not sing of the future.
Among these simple men of daily Faith,
I ponder, with Sana'i, the great Reality.

• • •

I will not be the singer of a woman,
nor of history, I will not sigh
at the sunset, not at the landscape seen
from the window.

• • •

I will not flee
nor be carried off by seraphims.
Time is my material
The present time
these present men
This present life.

• • •

in
Then, the fading garden of Al—Biruni
A leaf, brown and clear, colored
like an ore of hues
Green and silver thoughts in echoes
disperse themselves

خورشید خراسان

سرگران از خشم دلبر دوش چون بر ما گذشت
اشک خون گردم ز غم چون بر من از عمدا گذشت

من ز غم رفتم ولی ترسیدم از نظاره یی
کاندرین ساعت برین ره حور یا حورا گذشت

گفت خورشید خراسان دیدم و ماه سماء
کز تکبر دوش او بر زهرهٔ زهرا گذشت

لؤلؤ لالا همی بارم زعشقش بر کنار
کز کنارم ناگهان آن لؤلؤ لالا گذشت

با خط مشکین زسیمین عارضی کایزد نهاد
سو رچه گویی بعمدا بر رهی بیضا گذشت

آنچه برجانم رسید از عشق آن زیبا صنم
صد یکی زان بالله از بر وامق و عذرا گذشت

حلقهٔ زلفش بدی چون عروة الوثقی مرا
ای مسلمانان فغان کان عروة الوثقی گذشت

دین و دنیا گفتمی در باز م اندر کار عشق
کار من با او کنون از دین و از دنیا گذشت

(از دیوان حکیم سنایی غزنوی)

نویسنده: پو. هنیار محمدعلم مله یار

گوشه هایی از فرهنگ عامیانهٔ کلاشوم نورستان

-۴-

تقسیم ملک بین ایندر و گیش:

آن قسمت نورستان که در بین اشکون، کلاشوم، بارون و کیتوی موقعیت دارد مورد منازعه و مناقشه ایندر و گیش قرار گرفت. ایندر یک دسته پوش Posh یعنی گلیکه از آن زردالو وسیب فراوان بیار می‌آمد ودستهٔ دیگر لوو دوده Lu—dooda یعنی تاك انگور بود که از آن انگور فراوان میخواستند. ایندر به برادر خویش گیش پیش نمود تا یکی ازین دستهٔ پوش ویالوو دوده را انتخاب کند چون ایندر خیلی زیرک بود، میدانست که برادرش به نسبت مقبول بودن آن پوش را انتخاب خواهد نمود. همین بود گیش پوش را انتخاب نمود وبه این اساس مناطق کیتوی و بارون نصیب گیش گردید ومنطقهٔ بسیار کوچک ولما به ایندر رسید. گیش به جاهائیکه نصیبش گردیده بود رفت. ایندر هم در ایندراکون به نهال نشانی و باغداری پرداخت. با رسیدن موسم خزان باغ ایندراکون حاصل فراوان داد. ایندر دو کاوا یعنی دو سبد بزرگ پر از انگور را توسط دو نفر لاوان یعنی خدمتگار ان طور تحفه به گیش فرستاد. لاوان از نزدیک دره کیتوی وبارون به گیش ندا کرد و گفت: « ای گیش اینجا دو سبد انگور از ایندراکون توسط ایندر به شما تحفه فرستاده شده این تحفه را بگیرید، گیش باد یدن انگور متعجب شد فکر کرد که ایندر در حصه تقسیمات این سرزمین حیله بکار برده وری را فریب داده است به سبب اینکه در سرزمین های بارون و کیتوی هیچ گاه چنین انگور به بار نمی آمد، حسادتش

گیش به اندازه رسید که بعد از دیدن انگور تصمیم گرفت تا اندرا کون را بهر نوعیکه باشد از ایندر دو باره بگیرد .

ایندر در کنار دریا مصروف ساختن اسباب بود که گیش از عقب ایندر آمده به او حمله نمود. جنگ تن به تن بین ایندر و گیش درگرفت. ایندر با شاخ های طلائی خود گیش را چندین قدم دور انداخت درین کشمکش ایندر گیش را به فریاد آورد. گیش به عملی کردن عزم کشتن ایندر موفق نشد ودرین جنگ ایندر موفق شد. اما گیش باز هم آرزو داشت که به ایندر حمله کند تا ایندر را ازبین ببرد ویا ایندرا کون را. بالاخره گیش دانست که جانب مقابل او قویتر ونیرو مند تر از او است و او از شکست جنگ تن به تن ایندر درس خوبی آموخته بود، درصحنهٔ دوم جنگ وی نمی خواست تا ایندر دو باره به جنگ تن به تن بپردازد ازین جهت گیش بر کوهی برشد که در دامن آن ایندرا کون موقعیت داشت از آنجا به انداختن سنگ های بزرگ شروع نمود تا به این وسیله ایندرا کون را ویران نموده ازبین ببرد. ایندر به دفاع ازخود وایندرا کون برخاست. سنگ های بزرگ که توسط گیش انداخته میشد ایندر آنها را از هوا بکف گرفته واز آنها برای آباد کردن ایندرا کون استفاده کرد. گیش هر قدر که سعی و کوشش نمود تا ایندر وایندرا کون را توسط انداختن سنگ ها ازبین برد موفق نشد. زیرا ایندر بمقابل او بخوبی دفاع نموده واز سنگلاخها ی که توسط گیش انداخته میشد هم استفاده مینمود . گیش جزاینکه از ایندر وایندرا کون صرف نظر کند دیگرچاره نداشت. از جنگ دومی هم شکست خورده ناامید بازگشت .درینجا دو روایت مختلف در بارهٔ گیش موجوداست. روایت اول اینست که بعد ازینکه گیش بعد از جنگ با ایندر بنا کامی باز گشت درطول راه منا طق سبز وشاداب را جستجو میکرد .درضمن جستجوی گیش چشمهٔ را یافت که همه آهوان آن منطقه به نوشیدن آب به این چشمه می آمدند . گیش ازخوف اینکه مبادا این آهوان وچشمه را ایندر متصرف شود این چشمه را زیر زمین بشکل جوی به یک دره دیگر بنام موراپگل Moraigul کشید گیش باچشمه موصوف به درهٔ مورا پگل آمد که یک درهٔ خیلی شاداب است میگویند گیش ریش درازی داشت ویک جای مقبول را برای شستن ریش خود ساخته بود. چشمه که به موراپگل توسط گیش از درهٔ های واما آورده شده دارای آب خوش مزه میباشد که آهوان زیاد به نوشیدن آب چشمه به اینجا می آیند. گیش این چشمه وآهوان راکه در درهٔ مورا پگل بودند مال خود میدانست. آن چشمه امروز بنام گیش آبه داع پالو Gish—Aba—Da—Palu(به معنی جاییکه گیش ریش خودرا می شست) یادمیشود. چشمهٔ مذکور ازبین یک سنگلاخ جریان دارد .

روایت دیگری در بارهٔ گیش چنین است که گیش بعداز شکست در جنگ با ایندر دو باره به کوهی

و با رونق رفته بود. در آنجا نقش رب النوع جنگ را بازی میکرد. در مناطقی که قبایل کتی زندگی میکنند گیش بحیث رب النوع و قهرمان جنگ خیلی مشهور بود. وی در قلعهٔ آهنی زندگی میکرد. کمان و تیر تار کمان او بود. چنانچه دانشمند انگلیسی بنام جارج رابرتسن که نخستین کتاب را دربارهٔ قبایل نورستان نوشته است دربارهٔ گیش مینویسد: «گیش یا گیویش واقعاً رب النوع با قدرت و مورد احترام در بین مردم باشگل میباشد که او را صمیمانه و صادقانه اطاعت وعبادت میکنند» (۱۸۹۶ : ۳۷۹) گیورک. مورگن ستیرن نیز سرود ستایش گیش را به زبان کتی و دری Kati—viri ثبت و به لسان انگلیسی ترجمه نموده است که در اینجا تقدیم میگردد.

ای گیش دشمنان ما را با تیر و کمان ما مغلوب ساز
ای گیش، ای گیش قهرمان، دشمنان ما را بما تسلیم کن
ای گیش دشمنان ما را به قدرت خود ما مغلوب ساز
ای گیش، بیادت سپاه هیم که ما به جنگ میرویم
ای گیش! ای گیش قهرمان، دشمنان ما را زیر قدرت ما ور
ای گیش ای گیش قهرمان، دشمنان ما را بما تسلیم کن.

(۱۹۰۳ : ۱۸۸).

همچنان مورگن ستیرن در بارهٔ جنگ ایندر و گیش نوشته است: «وقتیکه ایندر و گیش جنگ کردند گیش در ین جنگ موفق شد. گیش از ایندر مشروبات را باج میگرفت. انگور به کشوسای Kshumai متعلق بود. ایندر در ساختن شراب خیلی ماهر بود» (۱۹۰۳ : ۱۷۷).(۱)

بر سر تقسیمات مناطق که بین ایندر و گیش جنگ در گرفت، اکثر قبایل نورستان مطابق تاریخ محلی از ین جا به دیگر نقاط نورستان مهاجرت کرده اند. برای معلومات مزید درین موضوع رجوع شود به R. strand ۱۹۷۳ : ۲۲).

عمرانات ایندر در و اما:

ایندر پس از ینکه در جنگ، گیش را مغلوب کرد به یک سلسله عمرانات در واما اقدام نمود. ایندرا کون به آب کافی ضرورت داشت. ازین جهت ایندر تصمیم گرفت تا اولتر از همه بندی را اعمار نماید که توسط آن ایندرا کون خوبتر آباد گردد. بند یکه ایندر ساخته تقریباً ۵ کیلومتر طول دارد

---

۱ — کشوسای رب النوعی بود که باران را تحت فرمان خود داشت. کشوسای مانند زنان کلاه خود را نشان میداد او کلاهی را برسر میگذاشت قسمت علیای آن صدف نصب شده بود گردن بند داشت و چون سبو شد Morgenstierne Ibid. ۱۷۰).

که از قسمت شمال غرب اندراکون ازدریای اصلی آن جدا شده یك جوی سیاه و مجهز را ساخته است. درساختن آن بند درچندین حصهٔ سنگ های خیلی بزرگ سوراخ وجوی از بین آن کشیده شده است. همچنان ذکر کرده میشود که این بند به اساس طرح ریزی انجنیران عصری مهندسان وسنگ تراشان ماهر ساخته شده باشد. درپهلوی جوی بعضی از آثار اندر مانند استراحت گاه وچوکی او وغیره درسنگ ها نقش گردیده است. در داخل باغ ظروف بزرگ سنگی برای مشروب سازی تهیه نموده است. در باغ اندراکون انواع مختلف اشجار بالترتیب نهال شانی شده اند. تاکستان اندراکون مخصوص ومختص به این باغ میباشد. اما تاکستان های دیگر مناطق نورستان ازجملهٔ تاکستان های وحشی محسوب میشوند. میتوان گفت که اندراکون درتمام منطقهٔ نورستان یکی از ممتازترین باغهای میباشد که انواع مختلف میوه ها وسبزی ها در آن نمو میکنند. انگور اندراکون از جملهٔ بهترین انگور های تمام نورستان محسوب میگردد.

اندر همچنان آرزو داشت مستحکم ترین پل را بالای دریای واما بسازد. وی به ساختن این پل اقدام کرد. میخواست سنگ سرمر مانندی را که در مقابل قریهٔ واما قرار دارد به اندازه تقریباً ۵۰-۶۰ متر از کوه جدا کند. قبل از اقدام این کار اساس پل را بنیادگذاری نمود. اندر به تراشیدن این سنگ بزرگ اقدام نمود. قسمتی از ین سنگ را جدا نمود. البته اندر با همکاری پسرش مصروف جدا کردن قسمت دوم سنگ بود که در بین اثنا پسرش ازاو آب خواست. اندر به پسرش چنین گفت: «بخانه برو وآنجا ظروف پر از ماست است بدون اینکه پردهٔ ماست را از سرش پس کنی ماست را بخور» چون پسر اندر خیلی زیرك بود. یك پارچهٔ کوچکی سنگ را بالای پردهٔ ماست ماند. بدون اینکه پردهٔ ماست را پس کند تنها ماست را خورد. وقتیکه دوباره نزد پدرش آمد گفت: «ماست (۱) را بدون اینکه پردهٔ آن از سرش جدا شود خوردم» اندر تعجب کرد. همان تجارب تلخی که از برادرش گرفته داشت بیادش آمد وموضوع را مکرراً از پسرش پرسید. پسرش حقیقت موضوع را به اندر گفت. اندر یکبار دیگر از هوشیاری پسرش که درخوردن ماست بکار برده بود به حیرت افتاد. فکر کرد که اگر پسرش چنین هوشیار وزیرك شود در آینده برای کشتن اندر نیز چنین طرح عجیب وغریب را بکار خواهد برد. اندر فیصله نمود که پسرش را بزودی بکشد. پسر اندر طرح پدرش را احساس کرد وفوراً نزد مادرش رفت. مادرش هرقدر یکه کوشید تا پسرش را ازمرگ نجات بدهد سودی نه بخشید. اندر پسرش را کشت. بعد از کشتن پسرش اندر انگشت حسرت به دندان گزید. وخود را تنها حس میکرد. گاه

۱- یك معنی دیگر درحصهٔ خوردن ماست اینست که از قسمت پائین ظروف دیگر را کشیده همه ماست را نوشید. وتنها پردهٔ ماست در آن ظرف باقی ماند.

گاهی هم چنین فکر کرده میگفت: « که آیا بعد از من این زندگی مجلل، این باغ ایندرا کون نصیب که خواهد شد؟ و بر زنش برآشفت که چرا در حین قهر و غضب از کشتن پسرش جلوگیری نکرد پس زن معصوم و بی گناه خویش را نیز کشت. ایندر بعداز کشتن زنش دانست که مرتکب گناه بزرگی شده است. واز اعمال خویش خیلی پشیمان گشت. ارباب الانواع بزرگ تر پوزش از چنین گناهان را نمی پذیرفتند. از این جهت میگویند که ایندر را باوجودش یکلی از ین مناطق گم کردند. ودر بعضی متن ها در بارهٔ ایندر اینگونه میگویند که روزگار ایندر در ایندرا کون تلخ شد. به این منظور واپس همان راهی را در پیش گرفت که آمده بود. به ایندر _ استان رفت.

طرح های عمرانی ایندر که در آن جمله ساختن پل هم شامل بود ناتکمیل ماند. ایندرا کون (باغ و چمن زار ایندر) به مردم واما باقی ماند. با آنهم عقیده بر این است که ایندر هنوز هم در وقت تابستان با اسپ خود به این باغ آمده در شب های طولانی تابستان این باغ را نظارت میکند.

قانون محلی که از سالیان دراز در حصهٔ اداره ونظارت ایندرا کون سالم چنین است که هیچ نوع میوه وسبزی های این باغ را تاوقتیکه کاملاً پخته نشده باشد کسی خورده نمی تواند. برای تطبیق این قانون محلی یکدسته جوانان واما هرسال برای اداره این باغ وسائر میوه ها وسبزی ها از طرف ریش سفیدان قریه برای مدت یکسال انتخاب میشوند. این دسته جوانان بمقابل تمام جمعیت شان مسؤلیت کامل دارند ودر مقابل از جمعیت شان برای این عده جوانان که میتوان آنهارا « پولیس محلی » نامید اختیارات وقدرت داده میشود. پولیسهای محلی شب وروز در حفظ و نگاهداری میوه ها و سبزی ها موظف میباشند. وقتیکه میوه ها وسبزیجات پخته شد. ناظر محلی مجلس را دایر می نماید و فردای آن جمع آوری سبزیجات ومیوجات اعلان میگردد. این فیصله پولیس محلی در وقت شام که همه مردم بعداز کار وفعالیت روز بخانه می آیند اعلان میگردد. واعلان مذکور چنین میباشد « ای مردم ناظران فیصله نموده اند که فردا میوه ها جمع آوری خواهد شوند. از ین جهت هرخانواده موظف است که میوه ها وسبزی های خودرا جمع آوری کند ومسؤلیت ناظران محلی بعد از فردا ختم میگردد».

البته کسانیکه میوه ها وسبزی هارا بطور مخفیانه میخورند عقیده بر این بود که اشخاص موصوف به امراض گوناگون مبتلا گردیده ودر وجودشان انواع مختلف آفات پیدا میشود. واگر کسی میوه ها وسبزی ها را (مخصوصاً انگور) را میخوردند و توسط ناظران محلی گرفتار میشدند درآنوقت مجازات چنان اشخاص این بود که شخص از یک قلهٔ کوه که به اندازه ۲۰۰ - ۳۰۰ متر ارتفاع داشت انداخته میشد وشخص مذکور قربانی یک خوشه انگور میگردید. اما امروز به این مجازات مادی

داده میشود به این معنی که اگر کسی بصورت مخفیانه انگور را بخورد یک گاو بصورت مجازات توسط ناظران محلی از این شخص گرفته میشود . و یک بز هم برای جمعیت خود بطور ناغه میدهد .

برخلاف ازموضوعات فوق اگر کسی میوجات وسبزیجات اندراکون را بخورد مجازات بصورت مخفی توسط ارواح ایندر داده میشود. ازین جهت میوجات وسبزیجات ایندراکون قبل از پخته شدن واعلان کردن ناظران های محلی مجاز نمیباشد . مردم واما یک روز را بنام «روز میوه چینی» در اندراکون تخصیص داده اند که دراین روز هر کس با خانواده خود به ساحهٔ مربوطه خود رفته به رقص ها وخواندن های محلی این روز میوه چینی را تجلیل میکنند . اکثر قرای همجوار واما برای اشتراک به این روز به واما میآیند تحفهٔ میوه ایندراکون را با خود گرفته واپس به قرای خود میروند .

ناگفته نباید گذاشت که داخل شدن به این باغ برای هر کس مجاز نیست وتحت شرائط معین وبه اثر فیصله ناظران محلی به داخل شدن به این باغ اجازه داده میشود . چنانچه چندسال قبل چند نفر اروپائی به دیدن این باغ رفته بودند . درآن سال میوجات وسبزیجات دراین باغ قناعت بخش نبود مردم واما تبصره نموده چنین فکر کردند که این مردم اروپائی قاصد بدبختی بودند که باعث کمی حاصلات این باغ شدند. چنانچه تا این زمان هیچ ازمردم نورستان به اقوام دیگر اجازه داخل شدن به این باغ نمیدادند .

نقش ایندر بحیث رب النوع بزرگ در واما

ایندر تنها درواما حیثیت رب النوع بزرگ را بخود گرفته بود . اما درنقاط دیگر نورستان ایندر را رب النوع مشروب فکر میکردند که درقسمت شمال غرب واما زندگی میکرد. مورگن ستیرن دربارهٔ ایندر چنین مینویسد : ایند مخصوصاً در وایکل اطاعت وعبادت میشد. . . اوشراب را خیلی دوست داشت ودر وقت فصل انگور مورد پرستش بیشتر قرار میگرفت (۱۹۰۳: ۱۹۳)

درین قریه بالا وپائین واما خانه یی ساخته شده بود که مقدس تصور میشد . این خانه را بنام ایندر -اما Endr—Ama یعنی خانهٔ ایندر یاد میکردند . درین خانه مجسمه یی بنام ایندر — توکوره Endr—Tookoora موجود بود که درقسمت بالائی این خانه جای داده شده بود. البته این خانه مانند دیگر خانه های نورستان بود اما فرق آن دراینجا بود که درستون های این خانه بعضی نقاشی مخصوص داشت که شاخص قهرمانی وقدرت ایندر بود . در اخر قسمت ستون ها سرلسپ از چوب ساخته شده بود. تولیت این خانه بدوش یک خانوادهٔ مذهبی بنام واسابرادر Wasa—Bar—Dar وشخص مذهبی بنام اوتاداواری Uta—Davaree بود. دو دختر جوان ازخانواده (واسا برادر) این خانه را حفظ ومراقبت میکردند . تمام اشیای قیمتی مردم واما درین خانه نگاه میشد که [illegible]

به معنی پرندهٔ طلائی، سو بَه یه کیره Soon—Ba—Kara سپر طلائی و اوی Ura جام نقره که توسط آنمشروب نوشیده میشد، شامل اموالی بودند که درخانهٔ مقدس ایندر نگاهداری میشد(۱) دوسبد بزرگ پراز انگور پس از چیدن آن توسط اوتا-داوری به ایندر—اما آورده میشد. همچنان کسانیکه به‌آرزوی موفقیت ویا به‌امید داشتن یک طفل دعا یعنی دیگارن degarn میکردند .

پیش سفیدان قریه‌را جمع کرده‌به‌ایندر-اما برده درآنجادعاواستدعا میکردند. البته او تلـ داوری ودوتقر دختران جوان‌ازخانواده والسایرا در پاایندر صحبت‌میکردند .وقتیکه اشارهٔ آمدن ایندر به ایندر-اماسی‌شد اوتاداوری‌ودو دخترجوان‌ازآن پرسان میکردند که‌شما که هستید؟ ایندر میگفت: « گابرام ، Gabar—om یعنی ایندرهستم، همان ایندرکه بطن خیلی‌بزرگ وشاخ های طلائی‌دارد.

دروقت‌دعا گاوی‌رامی کشتندوخون‌گاو را بالای‌ایندر-توکوره می انداختند . برای اینکه بدانند که این دگارن شان قبول‌میگردد یانه به روش ذیل‌معلوم میکردند .اشخاصیکه‌از ایندر یاارباب‌الانواع دیگر تقاضایی‌کرده‌بودند برای‌دانستن اینکه‌آیا این توقعات‌شان برآورده شده ویا خیر به‌این‌منظور یک مشت ریگ ویالوبیارا غیر منظم گرفته‌سه‌دانه ازین ریگ ویالوبیارا جدا نموده شمارمیکردند .اگر تمام این تعدا دریگ ها ولوبیا به سه سه‌دانه ختم شوند وکم و بیش نگردند.دراین صورت‌معلوم‌میشد که‌دیگارن‌شان را ایندرویادیگرارباب‌الانواع قبول کرده است بنا بران‌مجبوربودند که‌به‌این‌منظور گاو را به‌ایندرقربانی نمایند .اگردرشمارکردن‌این ریگ ویا لوبیا ازسه‌سه دانه کم ویاز یادمی گردید‌معلوم میشد که‌دعای‌شان‌قبول نگردیده است‌و ضرورنیست که‌گاوویادیگر مواشی راقربانی کنند .دراین‌صورت‌دیگارن کنندگان متداوم دعاوعذر میکردند تا دیگارن شان قبول گردد ودانه‌ها را لوبیا ویا ریگ‌راشمارمیکردند تا که‌دعای‌شان قبول‌گردد .

داسنری رب النوعی بود؛ که به عقیده مردمان دختر ایندر بود که بنام (ایند را جو) هم‌یادمیکردند واورا همکار نزدیک‌ایندر فکر میکردند .موورگن‌ستیرن‌مینویسد که‌داسنري دختر نوکه‌یک‌رب النوع دیگر بود . داسنری‌درزمین با شکل زن زندگی میکرد . تاج گل درپیشانی اونصب بود. اورقص کرده خودرا نشان‌میداد برای‌اوشیر وپنیرات درنماز‌گاه‌ودامن کوه دراطراف برگشتال تقدیم میشد . اوازسینه راست (سرا) بوجود آمده بود لاکن این راهم میگویند که درجهیل‌سودرام‌سور‌بوجود آمد که‌شیطان به‌اوتجاوز کرد (۱۹۰۳:۱۶۳)

در واما داسنری معمول و مشهور بود . داسنری - اما یعنی خانه داسنری دراز قریه واما موجودبود . طوریکه تذکار دادهشد وی‌را بنام دختر ایندر یاد میکردند. بز را به‌وی

۱-البته وقتیکه مردم نورستان در(۹-۱۸۹۵) به‌دین‌مقدس‌اسلام مشرف میشدند‌قوماندان این‌منطقه سپا سالار غلام حیدر چرخی‌بود که‌طبق معلومات ، این همه اموال قیمتی‌ایندر-اما به‌اوتسلیم گردید. وسپالار موصوف این اموال را چه کرد معلوم نیست .

قربانی وقار میکردند . داستری درحصه نگاهداری مواشی ودفع امراض حیوانی ونگاهبانی زنان باردار مسؤلیت داشت . یك بز برای قربانی بهداستری ازبین چندین بز چنین انتخاب میکرد ند . یکنفر یك دسته بز را دریك جاجمع میکرد . یك شاخ بلوط را کهدر آب ترنموده قطرات آب را بر این بزهامی انداختند . همان بز که به اثر تماس قطرات آب خودرا تکان میداد . این بز را که برای قربانی نمودن بهداستری انتخاب میکردند . ازآن به بعد نه موی این بز قیچی ونه شیرآن دوشیده میشد. این بز فقط برای قربانی به داستری نگاه میشد وبس. وقتیکه آن بز قربانی میشد خون آن در داستری ـ اماانداخته ودیگاری میکردند . آیا این دیگاری قبول شده وبا خیربه عین روشی که قبلا درحصهٔ اینددر اجرا میشد عملی میگردید. دیگاری معمول که در ولایه داستری میشد چنین بود:

را ی داستری امراض مواشی را دفع کن ، ای داستری این زنان باردارا نگاه کن ! ای داستری مواشی ودارائی را ازیاد کن وغیره . مورگن ستیرن سرود قیا پش داستری را به زبان کتی وری ثبت وبه زبان انگلیسی ترجمه نموده است که ذیلا تقدیم میگردد :

ـ داستری درجهیل دورا خودرانشان داد ـ

ـ دربین این جهیل یك سنگ صیقل شده طلائی بود.

ـ داستری ثروتمند شد وهفت رتبه را کسب کرد.

ـ ازآنجا دروازهٔ طلائی به بهشت باز شد.

داستری به قلعهٔ او تین داخل شد.

آنها قلعهٔ طلائی را باچار کنج آباد کردند.

این کنج های طلائی را راست ساختند.

زنگ ها ی طلائی را اویزان کرد ند.

یك دروازه عمیق به جهیل کشیده شد.

یك دروازه به سنگی که درآن آب می افتادساخته شد.

یك دروازه به اندرای به کیتوی کشیده شده .

یك دروازه به جهیل چموای به کیتوی کشیده شد .

یك دروازه به بیغ قلعه کشیده شد .

یك دروازه به شهر ها امتداد داده شد.

یك دروازه به کوه دیوابن به کیتوی ساخته شد .

خارج ازاسمار در آنجا یك خانه چوبی ویك خانه طلائی بود.

زنگ های طلائی به اهتز از در آورده آواز دینگه دانگه میکشید ند . . (۲۹۰۳-۴۹۰۴)

کلام امیرخسرو در نظر خودش

دکتور سید منال شاه القادری

پوهنوال، شعبهٔ عربی و فارسی، پوهنتون کلکته

طوطی هند حضرت امیرخسرو بلخی دهلوی دارای قریحهٔ عالی و روح لطیف و طبع گو یا و فکر دقیق و ذوق عارفانه و استعداد خدادادبود . طبع شعر او از همان آوان کودکی بظهور پیوست . هنگام مرگ پدرش ، فقط هشت سال داشت ، اما در این صغرسن اشعاری تکان دهنده درمرثیهٔ پدر سرود . دربیت زیر که تشبیهی بس شاعرانه وزیبارا بکار برده احساسات خود را بدین گونه آشکار می سازد :

سیف از سرم برفت و دلم بس دو نیم ماند

در یای من روان شد ود ر یتیم ماند (۱)

در بارهٔ شاعری دورهٔ کودکی در دیباچهٔ تحفة الصغر چنین می گوید :

«در آن صغر سن که دندانم می افتاد سخن می گفتم و گوهر از دهانم می ریخت.» (۲)

چون امیر خسرو بسن بیست سالگی رسید اولین دیوان خود را که تحفة الصغر نامیده بپایان رسانید . این دیوان حاوی اشعاری است که بین ۱۲ تا ۱۹ سالگی سروده است . با این همه چون معتقد بود که کیفیت شعر او در اثر مرور زمان وحصول تجربهٔ بیشتر ، بهترخواهد شد بنابراین از جمع آوری اشعار دورهٔ جوانی ، خود داری می کرد اما دوستش تاج الدین زاهد از آنها دیوانی فراهم ساخت . (۳)

---

(۱) دیباچهٔ غرة الکمال (با تصحیح غلام دستگیر) حیدرآباد ، ۰، ۱۹ ، ص ۸۹

(۲) کلیات امیرخسرو ، نسخهٔ خطی اندیا آفیس لایبریری ، شماره (۱۱۸۸) ورق ۱

(۳) رجوع شود به کلیات خسرو ، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ رضا ، رام پور ، شماره ۵۶ ۳۴۳ ورق ۳

در سال ۶۹۳ هجری قمری که امیرخسرو شاعر درباری سلطان جلال الدین خلجی بود خودش نوشته هایش را مورد انتقاد قرارداد و بیطرفانه ومنصفانه تجدید نظر کرد. نگاهی اجمالی به مطالبی که در انتقاد از نوشته های خویش نوشته روشنگر این نکته خواهد بود که مردی صاحب ذوق ودارای استعداد و مقام وشهرت چون امیرخسرو چگونه به تشریح عیوب ونقائص اشعارش می پردازد و از رو برو شدن با حقیقت نمی هراسد و بامناصب دولتی خود را نمی بازد. در سطور زیر اصولی را که در شعر و شاعری لازم الرعایه است وشرایطی که باید موجود باشد تا شاعر بتواند نکته ای دلنشین بیافریند در اول بحث انتقادی تشریح میکند:

«باید دانست که درهر که از شعر چهار شرط موجود باشد او نزدیکه دوربان استاد مطلق بود.
اول آنکه علم سخن برطرزی نصب کند که بدبدبهٔ آن بر دیگران کوس زند.
دوم — آنکه در هین معانی روشن آب سخنش بعذوبت وسلاست بر نهج شعراء باشد نه بر نمط مذکران.

سوم — آنکه جزهای منقش او از خطا دور باشد.

چهارم — آنکه چون خیاطان از برکالهٔ مردم قبای هزار پیوندی تقطیع نکند.» (۱)

اما خودرا واجد تمام شرایط فوق نمی داند. نگاه کنید چطور بی پرده وصراحةً می گوید:

«بنده را دراین کار از پرتو نظر اولوالابصار بصیرتی هست. اما اسم استاد، این حرف بر من شکسته درست نماید زیرا که ازاین چهار شرط استادی که ذکر آن در بالا مذکوراست بعضی در وجود بنده موجود نیست.» (۲)

راجع به اشعارش نیز همین گونه نظر می دهد:

«ازچهار شرط استادی دوشرط اقرار کردم که استقراری ندارم ودرآن مقام استقلالی نه، یکی مسالک طرز ملکی نه ام ودوم ازخط خطا خلاص ندارم. اما دوشرط دیگر سیاق سخن برنسق شعراء ودوم عدم انتحال. بحمدالله که درین دوشرط سطری چند توانم که آزاد ازهر مواخذه تحریر کنم، پس هم خود اینکه حکم حال خودشدم که حکم کردم که در مسند استادی نیم.» (۳)

---

(۱) دیباچهٔ غرة الکمال. ص ۵۸

(۲) دیباچهٔ غرة الکمال، ص ۵۸

(۳) ایضاً

نباید فراموش کرد که این انتقاد را که خسرو در سن ۳۳ سالگی از خود کرده (۱) و آنچه در ذکر قصور و عیوب خود شرح داده مربوط به کارهای قبل از سن ۳۳ سالگی بوده است ولی پس از آن تا سن ۷۳ سالگی بسبب کسب تجربه و مهارت روز افزون به درجهٔ استادی مطلق رسیده است .

در سال ۷۱۸ هجری قمری چون خسرو استاد بی نظیر سخن گردید . دوباره به شعر خویش نظر کرد (۲) و لطایف سخن خود را نعمت الهی خواند . تا همگنان در استادی او سوء تعبیر نکنند و او را به لاف زنی متهم نسازند ، میگوید :

«چون شکر الله بحق پادشاهی مطلق بر آن جمله است که «لئن شکرتم لازیدنکم» شکر الوان نعمی که از هفت خوان و خوانی سپهر در کاسه سر بنده نهاده اند آن را صفتی باشباع خواهم کرد و چون نفایس معانی در یادگار خانهٔ ضمیر بنده افزون تر از آن مذخر است که پیش از این در گنجینهٔ سینهٔ هیچ پادشاه سخن گو دیع نیافته عرض آن را نیز طولی خواهم داد.» (۳)

بعد از معذرت خواهی از اینکه ذکر انعام منعم منظور تفاخر نیست چنین می نویسد :

« سر بر سلطنت نطق که از ضمیر عالی رای خویش می خواهم که باظهار رسانم و شرایط معذرت آن بجای آورم این است که بنده خسرو از بخشش احمد ملک بخش در ملک کلم یگانه است که از چهار گانش نوبت پنجگانه بر کوس نه گانهٔ فلک زده است و رمح خط قلمش که از پایهٔ نکته های اشعار پرچم آسمان گیر دارد تا پردهٔ اطلس فلک علم شده و سکهٔ خسرو پش که در دیناری از آن چون مه کامل بدر درست توان گفت شهر بشهر روان گشته بلکه مانند اخچهٔ خورشید شرق و غرب گرفته.» (۴)

در حقیقت همین طور بوده و در همان دوران حیاتش صیت اشتهارش در سراسر جهان ادب گسترده بوده است .

گویند که سعدی شیرازی نظری عالی دربارهٔ خسرو داشته و موقعیکه از طرف خان شهید به هند دعوت شده کهولت سن و پیری را بهانه قرارداد و از آمدن به هند اجتناب ورزید ولی نوشت که خسرو

---

(۱) امیر خسرو ، دیوان غرة الکمال را در سن ۳۳ سالگی نوشت و در همین وقت این انتقاد را به عمل آورد .

(۲) در سال ۷۱۸ ه / ق امیر خسرو دیوان بقیهٔ نقیه را نوشت و در دیباچهٔ این دیوان نوشته هایش را مورد انتقاد قرار داد .

(۳) کلیات امیر خسرو ، کتابخانهٔ اندیا آفیس ، لندن ، شماره (۱۱۸۸)

(۴) ایضاً

مرحلهٔ ترقی عالی است و باید از او مواظبت و نگهداری کرد. (۱)

در اوائل امیرخسرو قصایدی در جواب قصاید بزرگان ادب مانند خاقانی، کمال اسماعیل، انوری ودیگران نوشت ولی بعدها از تقلید استادان سلف متوقف شد وخود موجد روشی شد که مورد تقلید شاعرانی بعد از او قرار گرفت. در اواخر زندگی خود در این زمینه می نویسد:

«خداوند علیم خامهٔ بنده را که در شرح شعر قایم مقام پیشوایان فضل است بامامت اصحاب کلام اقامت کرد.» (۲)

شاعران و سخن شناسان وتذکره نویسان ومورخان همعصرش و متاخرین نظرها و اعتقادات امیرخسرو را تأیید و تصدیق نموده اند.

معروفترین مورخ همعصرش ضیاء الدین برنی در وصف او چنین گفته است:

«امیرخسرو که خسرو شاعران سلف وخلف بوده است دراختراع معانی و کثرت تصنیفات و کشف رموز غریب، نظیرخود نداشت و اگر استادان نظم ونثر در یکفن بی همتا بودند امیرخسرو درجمیع فنون ممتاز ومستثنی بود واستادباشد، درسلف نبود و درخلف تاقیامت پیدا نیاید.» (۳)

دولتشاه می گوید:

«صاحب القران بین الاقران وخاتم الکلام فی آخرالزمان ... کمالات او از شرح مستغنی است وذات ملکی صفات او بغنایم عالم معنی غنی ... بادشاه خاص وعام است از آنش خسرو نام است، درملک سخنوری این نامش تام است ودرحق اومرتبهٔ سخن گزاری ختم تمام است.» (۴)

شبلی نعمانی می نویسد:

«درهند از ششصد سال پیش تا کنون مردی پیدا نشد که تا این درجه جامع کمالات باشد. حقیقتاً وی این قدر متصف بصفات گوناگون بود که درهمهٔ سرزمین های مشرق ومغرب در مدت هزاران سال فقط سه چهار تن نظیر او پابه عرصهٔ وجود گزارده اند.» (۵)

اگر با نظری انتقادی به نظریات سخن شناسان وتذکره نویسان ومورخان بنگریم متوجه می شویم که امیرخسرو نه تنها استاد سخن است بلکه بزرگترین شاعر دری زبان شبه قارهٔ هند بشمار می آید.

کلکته، بنگال غربی، هند می ۱۹۷۷

---

(۱) رجوع شود به جلد دوم، شعر العجم تالیف شبلی نعمانی، اعظم گره، ۱۹۶۲، ص ۱۱۸

(۲) کلیات امیر خسرو، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ اندیا آفیس، لندن، شماره ۱۱۸۸

(۳) تاریخ فیروز شاهی، تألیف ضیاءالدین برنی، کلکته، ۱۸۶۱، ص ۳۵۹

(۴) رجوع شود به تذکرة الشعراء تالیف دولتشاه [باتصحیح ادوارد براون] ۱۹۰۱، ص ۲۳۸

(۵) رجوع شود به شعرالعجم، تالیف شبلی نعمانی، جلد دوم، ص ۱۱۸

اخبار علمی و اداری:

تجلیل از نهصدمین سالگرد تولد حکیم سنایی غزنوی

با قرائت پیام رهبر انقلاب بناغلی محمد داود رئیس جمهور، مجلس تجلیل از نهصدمین سال تولد حکیم سنایی غزنوی در تالار رادیو افغانستان افتتاح گردید.

در محفلی که ساعت ده قبل از ظهر روز دوشنبه ۲۰ میزان ۱۳۵۶ در تالار رادیو افغانستان بر پای گردیده بود، ابتداء چند آیه مبارکه تلاوت گردید، پیام بناغلی محمد داود رئیس جمهور را دکتور نوین وزیر اطلاعات و کلتور به مناسبت تجلیل از حکیم غزنوی قرائت نمود.

در ین محفل بناغلی وزیر اطلاعات و کلتور و پوهاند عبد السلام عظیمی رئیس پوهنتون کابل بیاناتی مبنی بر اهمیت مجلس بزرگداشت مقام آن دانشمند و شاعر بزرگ و عارف نامدار ایراد کردند.

در محفل مذکور اعضاء کابینه و برخی از صاحب منصبان عالی رتبه قوای مسلح جمهوری، عده ای زیاد از علمای داخلی و خارجی و بعضی از روسای اعضای دیپلوماتیک مقیم کابل اشتراک نموده بودند. در آغاز محفل بناغلی محمد عثمان صدقی به نمایندگی از دانشمندان افغانی و بناغلی دکتور نذیر احمد استاد پوهنتون اسلامی علیگره به نمایندگی از دانشمندان مهمان سخن گفتند. و پیام مدیر عمومی یونسکو ذریعه دکتور محمد اکرم عثمان وکیل ریاست نشرات وزارت اطلاعات و کلتور قرائت گردید.

اولین جلسه دانشمندان داخلی و خارجی عضو مجلس تجلیل از نهصدمین سال تولد حکیم سنایی ساعت دو و نیم بعد از ظهر روز ۲۰ میزان آغاز شد و جلسات در تالار هوتل انترکانتیننتل دایر گردیده بود.

فهرست دانشمندان داخلی و مهمان که در جلسات حضور بودند با عنوان مقاله هر یکشان به ترتیب تاریخ ایراد مقالات قرار آتی است:

۱- دکتور یواوتاس دانشمند سویدنی — در باره تاریخ وفات حکیم سنایی

۲- پوهاند عبدالحی حبیبی — در تاریخ وفات حکیم سنایی

۳- دکتور امیر محمد اثیر — در مرقد پدر و مادر و پسر حکیم سنایی

۴- پوهندوی عبدالله خدمتگار — در انعکاس عصر و محیط در شعر حکیم

۵- دکتور محمد حسین راضی — در مفاهیم تربیتی در آثار سنایی

۶- پوهاند احمد صدیق حیا — در معنی عقل از نگاه حکیم سنایی

۷- پوهاند حبیب الله رفیع — در ترجمه اشعار سنایی در یک تفسیر قدیمی بزبان پښتو

۸- پوهاند رضاء مایل — در مثنوی مولانای بلخی و تجلی اشعار حکیم سنایی

۹- استاد میرمن انه ماری شیمل دانشمند المانی — در از سنایی تا مولانا و تا اقبال

۱۰- پوهنیار محمد حسین یمین — در معنی عشق نزد حکیم سنایی و مولانا جلال الدین بلخی

۱۱- دکتور سید رضوان حسین دانشمند هندی — در معنی عشق در غزل های سنایی

۱۲- پوهاند عبدالله صمدر — در از ابن سینا تا سنایی و حکمای امروز

۱۳- پوهاند محمد صالح پرونتا — در دو بیت حدیقه سنایی در مجلس سماع نظام الدین اولیاء

۱۴- پوهاند غلام صفدر — در آیات کلام الله مجید در دیوان سنایی

۱۵- پوهندوی عبدالقیوم قویم — در جنبه های توصیفی در اشعار سنایی

۱۶- محمد فضل محمد دین ژواک — در کلام سنایی غزنوی.

۱۷- دکتور شری و استاوا دانشمند هندی — انعکاس محیط اجتماعی در کلام سنایی

۱۸- پوهاند غلام فاروق نیلاب رحیمی — نظری پیرامون مثنوی تحریمة القلم

۱۹- دکتور مظاهر مصفا دانشمند ایرانی	سنایی دوم (تحول شعر و شخصیت حکیم سنایی)
۲۰- دکتور عبدالحکیم طبیبی	سیر تصوف در افغانستان .
۲۱- استاد عبدالقادر قره‌خان دانشمند ترکی	تأثیر سنایی بر شعر کلاسیک ترکی و نسخه‌های خطی در کتابخانه های ترکیه
۲۲- دکتور سکارچیا دانشمند ایطالوی	خطاب به باد در آغاز سیر العباد
۲۳- پوهاند دکتور بهاالدین مجروح	سیری در سیر العباد سنایی
۲۴- استاد کریستوفر بورگل دانشمند المانی	علم نفس و علم نجوم در سیر العباد
۲۵- دکتور محمد نوری عثمانوف دانشمند شوروی	مشخصات اصل سبک شعری غزلهای حکیم سنایی
۲۶- صوفی غلام مصطفی تبسم دانشمند پاکستانی	در باره سنایی
۲۷- دکتور حسین خدیوجم دانشمند ایرانی	روغزالی و سنایی
۲۸ - دکتور رابرت معین الدین	
تا مسن دانشمند امریکایی	حکیم سنایی در لطفعار قافیه
۲۹- دکتور قیام الدین راعی	غزلها ی عرفانی سنایی و اثرات آن در دیوان شمس
۳۰ - دکتور بندل بری دانشمند انگلیسی	حکیم سنایی و تصوف قرن بیستم
۳۱- پاغلی محمد آصف فکرت	چند نکته دستوری و لغوی در حدیقه سنایی
۳۲ - مولانا محمد گلاب بشار	شریعت از نگاه سنایی
۳۳- استاد دکتور نذیر احمد دانشمند هندی	بعضی از اشعار نا شناخته شدهٔ حکیم سنایی
۳۴- دکتور بورکوی دانشمند فرانسوی	خواجه عبدالله انصاری و معنی محبت و حکیم سنایی و معنی عشق
۳۵- دکتور عبداللطیف جلالی	تصوف تا سنایی و در روزگار او
۳۶- پاغلی عبدالحسین توفیق	بدیع در حدیقهٔ سنایی
۳۷- دکتور ذکی عبدالحسن دانشمند عراقی	نکاتی چند در باره حکیم سنایی
۳۸ - پوهنوال سرور همایون	طریق التحقیق و حکیم سنایی غزنوی.
۳۹ - پوهنیار کبرا مظهری	مقارنه بعضی نکات حکیم سنایی در اشعار رحمن بابا

۰۳ - پوهندوی‌شفه علی‌اکبر　　طریق التحقیق وآثار دیگر حکیم‌سنایی‌غزنوی.

۳۱ - دکتور محمد افضل بنوال　　ارتباط سنایی با رجال معاصروی

۳۲ - جاغلی جلال نورانی　　حکیم‌سنایی یکی از بنیانگذاران طنزدرشعردری

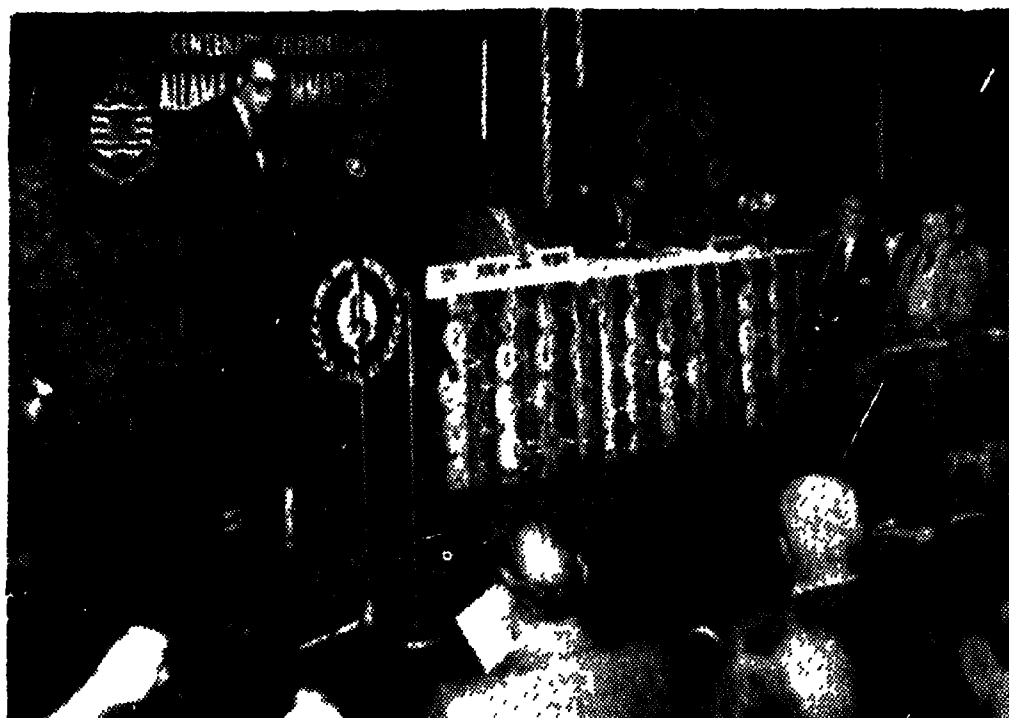
۳۳ - جاغلی زلمی هیواد مل　　تاثیر فکری حکیم‌سنایی بر ادبیات پښتو

۳۴ - جاغلی احسان الله آرین زوی　　مزار خواجه اسماعیل شیزی استاد حکیم‌سنایی

۳۵ - جاغلی غلام غوث‌عالمی　　ضرورت باز یافتن متن‌اصلی‌دیوان حکیم سنایی غزنوی .

درجلسات‌تجلیل نهصدمین سال پس ازتولد حکیم سنایی‌غزنوی،دکتور روان فرهادی‌بحیث منشی ودکتور یعقوب واحدی بحیث راپورتر برگزیده شده بودند.

درجلسات سیمینار عده یی ازدانشمندان بحیث اعضای افتخاری اشتراک داشتند وسامعان و علاقمندان زیاد ازدانشمندان‌ومحصلان، شاگردان‌و دیگر علاقمندان سنایی حضور بهمرسانیده به مباحثات گوش فرا میدادند .

اعضای مجلس ازمزارات غزنی نیز باز دید نمودند.

در یکی از مجالس هفته تذکار ازصدمین سال تولد علامه اقبال در لاهور ،پوهاند میر حسین شاه بحیث رئیس و بناغلی جاوید اقبال پسر مرحوم اقبال بحیث معاون جلسه بودند .

پیام رهبر انقلاب ښاغلی محمد داود رئیس جمهور

در مجلس تذکار علامه اقبال در لاهور قرائت گردید

مجالس هفته تذکار از صدمین سال تولد علامه اقبال شاعر بزرگ شرق در لاهور بتاریخ ۱۲

قوس ۱۳۵۶ آغاز گردید.

در مراسم افتتاح مجلس پیام رهبر انقلاب ورئیس جمهور افغانستان ښاغلی محمد داود از

طرف رئیس هیأت افغانی خوانده شد.

در مجالس مذکور پوهاند میرحسین شاه رئیس و پوهاند محمد رحیم الهام استاد پوهنځی ادبیات

وعلوم بشری و ښاغلی محمد کریم مجاهد وښاغلی محمد آصف فکرت اشتراک داشتند.

مجلس تذکار صدمین سال تولد علامه اقبال

با نمایه پوهاند دکتور نوین وزیر اطلاعات وکلتور مجلس تذکار از صدمین سال تولد شاعر

ومتفکر نامور شرق علامه محمد اقبال در تالار رادیو افغانستان افتتاح گردید.

در آن محفل که بعضی از اعضاء کابینه، صاحب منصبان قوای مسلح جمهوری، ماموران

عالی رتبه وعده زیاد دانشمندان وبعضی از اعضا دپلوماتیک مقیم کابل حاضر آمده بودند بیاناتی

از طرف استاد عبدالهادی داوی، پوهاند عبدالسلام عظیمی رئیس پوهنتون کابل، پوهاند

عبدالحی حبیبی، ښاغلی سید قاسم رشتیا و دکتور سید سعد الدین هاشمی ایراد گردید واشعار علامه

اقبال خوانده شد وبعد از اجرای کنسرت هنرمندان رادیو افغانستان محفل بپایان رسید.

محفل از ساعت ۹ — الی — ۱۲ — قبل از ظهر روز ۱۲ قوس ۱۳۵۶ برگزار گردید.

این فرو تر رفت وتاگوهر رسید
آن بگردابی چو خس منزل گرفت
(پیام مشرق)

It is typical of Iqbal's way of thinking that he puts, quite correctly, into Sana'i's mouth the words that Bu Ali ibn—i Sina has known only he clay and water, but is unaware of the illness of the heart:

Leave the poison and antidote of Abu Ali—yi Sina, and find a remedy from the AHL—l DIL for the heart!

Iqbal very cleverly reminds us in this line of Sana'i's words in one of his finest poems, a qasida in honor of the Prophet, in which he teaches that the Prophet who was sent as Mercy for the world is the true physician of the hearts, and the remedy which followers of the Sunna have found in him one will never find in Ibn—e Sina's medical work:

رحمة للعالمین امد طبیبی نوطلب
چه ازین عاصی وزان عاصی همی جویی شفا
کان نجات وآن شفا کاو بباب
سنت جسته اند
بوعلی سینا
نیارد در نجات و در شفاء

These lines belong to the qasida which Sana'l spoke extempore in explaining the Sura WA'D—DUHA, 'By the Morning Light', one of the fovorite descriptions ofthe Prophet in mystical piety:

The copy of constraint and free will is in the form of his face and his hair,

That becomes evident from By the Night, and this from by the Morning-Light

Maulana's beautiful verses in honor otthe Prophet, dispersed all over his poetry, come to mind; and once again Iqbal has understod intuitivelly this improtant aspect of Sana'i's poetry: when he listened to the answer of the Hakim of Ghazni he hears his advice to trust in love—but whence does this exstatic love emerge?
It is the rays of the sun of Mustafa!
you are a live as long as his burning is in your heart,
that preserves your faith.
For: Mustafa is an ocean and his waves are high—
Get up and bind this ocean in your own brook!

As much asthe formal and spiritual affinity between Sana'l and his spiritual disciple Maulana is evident, we cannot deny that Iqbal, too, after his initial criticism and after becoming himself Maulana's disciple has interpreted correctly the main lines of Sana'i's teachings: the firm belief in the Koran as the provision which is sufficient for man; the love of and trust in the Prophet, not disturbed by any attempt to reach [illegible] through philosophy [illegible] more than anything [illegible] the search or the true [illegible] of God, who will [illegible] in long periods of [illegible] but for whose realisation every seeker has to strive in his own life. The true seeker, endowud with spiritual insight, who has so often been praised by Maulana, sees, as Iqbal makes Sana'is say.

The roses already in the branch,
and the buds in constant journeying.

Hakim Sana'i's spiritual impact is still alive in the Muslim world and the longer the more his poetical work is rightly discovered to contain a mine of ideas and forms which proved decisive from the formation of the spirtual life in the Eastern parts of the Muslim world, and Maulana's words in his threnody for his master can be accepted today by all those who admire Sana'i:

گل نبود او که بپاش بریده
آب نبود او که بسر ما فسرد
شانه نبود او که بموی شکست
دانه نبود او که زمینش فشرد
گنج زری بوده درین خاکدان
کو دو جهان را بجوی می شمرد

An how right was Iqbal to sing of his own idebtedness to both masters in one of his last quatrains:

نصیب از آتشی دارم که اول
سنائی از دل رومی بر انگیخت

[illegible] Pannwitz, would call it) [illegible] performed:

I died as mineral and I [illegible] as plant...

an idea which Maulana has repeated in various forms (including the story of the chickpeas) in the third and fourth books of the MATHNAWI, and which have in turn deeply influenced Iqbal who inserted Maulana's lines into his thesis of 1907 to build upon them later his own theories of the steady growing Ego, which should develop until it is able to stand before God, talking to Him, learing His will, in order to improve the world. Strengthened by this experience it wil survive the shock of corporeal death to enter a life without end in the abysses of God—ideas, which had been exrpessed by the great mystics of Ghazni and Balkh centuries ago.

But it is not only the spiritual affinity between the outlook of the three mystics; we should not forget that it was Sana'i who, probably for the first time spoke in his SAIR AL—'IBAD of the various planes of existence, and gave an account of the spheres and their inhabitants, from the moon to Saturn and he zodiak. Maulana has not imitated him in the description of such a journey; but in Iqbal's JAVIDNAME the idea of a visit to the different spheres between moon and Saturn, ending in the Divine Presence, is expressed most sucessfully; only; only the sphere of the Sun is left out, probably due to scientific considerations. Iqbal, who undertakes this spiritual journey through the sphere in Maulana's company, goes back here—perhaps through the medium of Dante, to Sana'i, who has been called on account of this small MATHNAWI 'a Persian forerunner of Dante' (thus the eminent orientalist R.A. Nicholson).

But how to experience this constant growth of the individuality? How to reach the flight of the perfected soul toward God? It is certainly love which enables man to do so. Iqbal makes Sana'i say :

The faithful under the lapislazuli blue sky

are alive from love, not from sleep and f[illegible]d.

And indeed, Sana'i has described love, the ocean of fire

عشق دریای محیط و آب دریا آتش است
موجها اند که گویی کوهها الماس است

as has Maulana, and he knows the necessity to give away one's head on the first station of love:

زینهار از روی غلطان بر سخن بازی مدان
زانکه سر درباختن در عشق اول منزل است

a topic also touched by Maulana, but which found its latest and most touching expression in the Sindhi poetry of Shah Abdul Latif Bhita'i, when he sings he SUR SORATHI. Who could tell about such a love? Certainly not the legalists:

Abu Hanifa has not taught love,

Shafi'i has no tradition about it,

says the Wise Man of Ghazni in a verse which was later ascribed to Attar and Maulana as well, and to which Maulana alludes in his Mathnawi (III 3832):

آن طرف که عشق می افزود درد
بوحنیفه و شافعی درسی نکرد

It has also influences poetry in the regional languages of Pakistan.

If this love is not the topic ofthe legalists, it is also not taught by the philosophere either. Sanai work contains quite a fe v caustic remarks against the philosophers, among them oarticularly Ibn Sina, who had lived, incidentally, a century before him in Ghazni and who was to remain the scapegoat of mystically minded poets thoughout the centuries. Maluana, inspired by the critic al stance of his father, Baha'uddin Walad, andthe biting remarks of Shams—i Tabriz about the philosophers, was certainly inclined to make the FAILASUFAK, the little philosopher, the laughing stock of his poetry—and how often has Iqbal juxtaposed the dry philosopher, symbolized in Avicenna, and the burning lover, representeted by Maulana:

بوعلی اندر غبار ناقه گم
دست رومی پردهٔ محمل گرفت

seemed to en'tle him to a place in Paradise,

بودم معلم الملکوت اندر آسمان

امید من بخلد برین جاودانه بود

but God laid a snare in which Adam was the grain.

درراه من نهاد نهان دام مکر خویش

آدم میان حلقهٔ آن دام دانه بود

In heartrending words complains the fallen angel of his love and of his sad lot only to resign to the feeling that one can find the way to God only by God's will, and not by one's own striving:

ای عاقلان عشق مرا هم گناه نیست

ره یافتن بجانب او بی رضاش بود

In Maulana's MATHNAWI we find an echo of this poem in the famous tale 'How Iblis tries to get up Muawiya from his sleep in order to bring him to the mosque'. Here, in the second monolog of Iblis the tragic situation of the fallen angel is expressed in words similar to those of Sana'i, although Maulana is more critical of Iblis. Iqbal again, takes up the these of Iblis in various form: He sees him likewise as a tragic figure, but not so much because of his pre-eternal love and his fall, but rather because man yields too easily to his temptations so that his book of sins becomes black and blacker. Iblis, too, yearns for a true Man wo will resist him and evercome him so that he at the end days will eventually perform that prostration before him which he did not perform before Adam. But until that day comes he remains the spirit of restlessness, power which spures man to constant struggle and is instrumental therefore in his development. That leads us to another aspect of the work of our three poets. Every reader of Sana'i's poetry will have been struck by the frequency in which the word NARDABAN, 'laddar', appears. The poet sees everywhere these laders which lead man toward high er stations--from the LA to the BALA of ILLA... Maulana follows him in this use; his verse, too, is replete with ladders, be they love, poverty, the spiritual master, or anything else

For Sana'i knew that the whole life moves upward in slowly raising circles:

در ره روغ پست وبالا هاست

کوهای بلند و دریا ها ست

(مثنوی ا، ۲۰۹۰)

That is a verse which Maulana has elaborated in the Mathnawi (M I 2095).

In the same qasida from Baalkh which contains so many exprtssions borrowed from Maulana, Sanai has decribed in simple, beautiful lines the slow development that that takes place in this world: it takes years, until one stone becomes a precious ruby of Badakshan or a cornelian in of Yemen; it takes months until a cotton [illegible] so far that it becomes garment for a young [illegible] ed or a shroud for a martyr and it akes days until the handful wool from the sheep's back becomes a dervish—frock for the ascetic or a rope for the donkey it takes a lifetime until a child may turn into a good scholar or a sweet—wonded poet. But it takes centuries until one drop of sperm from Adam's loins will develop into a true man of God, into a saint like Uwais al-Qarani...

Thus, the growth of the waited for perfect man takes a long time, and much death has to happen until he can be born. Attar has taken up the same idea when he, in the MANTIQ UT-TAIR, sings that hundreds of thousands of people had to be fire worshippers before the one Friend of God, Abraham, was saved from the fire.

And he speaks of this secret of growth in other places as well. Such a development can be achieved only by constant sacrifice of the lower potencies. For:

You become from the vegatble state a king,
from the earthly state a sphere,

as Sana'is says in the SAIR AL—'IBAD. Here Maulana famous verses about the rising gamut of [illegible] as a modern philosopher, Bu-

[illegible] Sana'i and Maulana [illegible]:

اندر این ره صد هزار ابلیس
آدم [illegible] هست
[illegible]
آدم روی را [illegible] آدم [illegible]
(ابلیس ۱۰۶)

The human being, whose forms as integral parts of father is reason and whose mother is the NAFS (as both Sana'i and Maulana say) is called to reach the state of the free man:

The goal of MARDI, the real state of a man, is the free man,
whether he be connected with the mosque or with the church.

The search for this Man forms an integral part of Maulana's poetry --not less than three times has he alluded to the story of the philosopher who goes around with the lantern in search for Man, and it is not astonishing that the most famous of the these poems been inserted by Iqbal into the beginning of his Javid-nama as a kind of incantation to call back the spirit of Maulana:

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر
کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

We should be careful not to [illegible] this concept of MA-RDI as an outcome of theo-[illegible] theories about the INSAN-I KAMIL: the te-[illegible] of the speculat-[illegible] about the INSAN-I KA-[illegible] were not yet develop-ed in Sana'i's time, and the very term never occurs in Maulana's poetry; in Iqbal, too, it is rather the MARD-I MOMIN, the true faithful, who is the goal of humanity (and how far is he from Nietzsche's Superman!). That is why Iqbal makes Sanai's answer in his poem: that he had a vision how nature, FITRAT mixed the clay with hundreds of colors and eventually gave men the character of a tulip, carrying the LA ILAH in his innermost heart:

نقش خاکی را بصد رنگ آزمود
بی بهی آمد و سنجید و فزود
آخر او را آب و رنگ لاله داد
لاله اندر ضمیر او نهاد

For the tulip is, in Iqbal's imagery the symbol of the free man In contrast to the rose which grows in well trimmed gardens the red tulip, rising in the endless steppes like a burning bush, and connected since long in the poetical language of the East with the blood of the martyrs is his ideal flower.

But how can this ideal man the faithful par excellence, grow?

The early Sufis, and following them Sana'i and Maulana knew that the constant struggle against the lower faculties, the "nafs" would lead man toward higher states; that man has to exchange his own lowly qualities with the lofty qualities of God according to the word:

تخلقوا باخلاق الله

that the experience of true love can transform even the little devil of the soul into a Gabriel, as Maulana says. Sana'i, like Maulana alluding to the famous hadith 'My SHAYTAN has surrendered' thinks that if someone become like Salman al-Farsi in his reason the devil of his heart will become a Muslim:

هرکه درعقل همچو سلمان شد
دانکه دیو دلش مسلمان شد
(حدیقه ۲۰۰)

In this connection it seems worthwhile to stop for a momen to see how our three poets have dealt with this very Satan who is far from being simply he power of evil. Beginning with Hallaj, to whom all three thinkers are indebted, Iblis is seen as a tragic figure who deserves poetical treatment for his attitude in the insolvalbe dilemma of obeying God's will or His order. But in all the Dari literature known to me I have seen few poems which are more touching than a ghazal by Sana'i, describing the lament of Iblis who was the exuqisite lover, and whose heart was a nest for the Simurgh: 'Love'.

با اودلم بمهر ومودت یگانه بود
سیمرغ عشق را دل من آشیانه بود

17000 years of obedience as the master of the angels

برو جاروب «لا» بستان

که «لا» بس خانه روب آمد

(دیوان ۵۸۷)

Sana'i's idea that the LA ILAH is the beginning of te road which then leads higher, ILLA ALLAH In his poem which he addressed to the Hakim of Ghazni Iqbal brings forth the

چو حرف لاالله گفتی

به الا الله ابتدا کن

(قصیده ۱۹۳)

is imitated not only by Maulana but even more by Iqbal, whose clear convicat-ion about the state of LA as the prerequisite for the ILLA has been expressed so eloquently in his JAVID—NAMA and else where. Whether he addresses the Russian nation to leave the LA and enter the realm of the ILLA, or sees in Nietzsche a thinker who has unfortunately remained in the state of LA without reaching God, this contrast forms almost the warp and woof of his thoughts Sana'i sings that he wants to grasp the L of LA and to cast the stroke of sincerity into a hundred breast with the melody of LA ILAH.

دست اندر لام «لا» خواهم زدن

پای بر فرق هوا خواهم زدن

زخمهٔ اخلاص اندر صدر جهان

بر نوای «لا» الله خواهم زدن

(ص ۸۸۰)

and he continues his powerful little QASIDA with the line:

I want to cast the eye of wealth for the sake of servantship.

On the stirrup—leather of KIBRIYA.

This word kibriya, however, the glorious and radiant divine grandeur, was to become one of Maulana's favorite expressions to point to the greatnees of God —no other single word occurs more frequently in his Diwan when he deals with the splendid and rapturing presence of the Divine And Iqbal understood this; for him Maulana became the representative of this powerful KIBRIYA as he ssaid in his above mentioned quatrain about the reed flute and on other occasions as well.

In his poem which he addressed to the Hakim ot Ghazni, Iqbal brings forth the topic which was most disturbing to him, e.g., the pernicious influence of the Europeans upon the Muslims. What could be done against it?

And he heard Sana'i's answer from the Highest Paradise that he had become acquainted with the secrets of good and evil by FAQR, by that spiritual poverty which is the central stage on the Path —not a destition that leads man to beggary but as Sana'i in Iqbal's poem continues: that poverty which knows the road and sees God through the light of the Self, and professes to truth that "There is no deity but Him:"

باز دان خیر و شر گشتم ز فقر

زانکه صاحب نظر گشتم ز فقر

یعنی آن فقری که داند راه را

بیند از نور خودی الله را

اندرون خویش جوید لااله

در تهٔ شمشیر گوید الاالله

It is, as we may add, that poverty to which the Prophet points in his word: "Poverty is my pride,

For the true FAQIR has to learn

to cast the ball into the arena like true men.

A quotation from Sana' is famous qasida to which Maulana was so indtbted, as we saw, and where the poet sings:

یا برو همچون زنان رنگی و بویی پیش گیر

یا چو مردان اندر آی و گوی در میدان فکن

And here lies indeed the point where the three poets are on common ground. They were looking for the true Man of God, the perfected human being, the Man, who is not ,as the Sufis loved say with an allusion to Sura 7/179, 'like animals, nay even more astray' but the Man who has devoted himself wholeheartedly to the struggle in the way of God. One should not take every human—faced being for a man—that is what

expressions from the master of Ghazna; his remarks in the fifth books of the Mathnawi:

"My jokes are not jokes but instruction" is supposed according to Nicholson, to be found in the IXth book of the HADIQA, where it would fit excellently, but is not found in the present printed edition. He loves the juxtaposition of Jesus and his donkey, which occurs several times in Sana'is poetry, and occur almost too frequently in Maulana's lyrics.

Both poets share a predeliction for certain figures from Islamic history who are otherwise not too often used as poetical symbols, such as Ja'far at—Tayyar, the Prophet's cousin, who was killed in battle and flew to Paradise:

مرد دنیا باز باید، تا که در ره زین کشد

جعفر طیار باید تا بعلیین پرد

(قصیده ص ۱۳۸۰)

and of Abu Huraira who, with both poets, never appears without his mysterious bag which contained according to the legend, all kinds of marvels and provides the faithful with nourishment:

بوحنیفه وار پای شرع بر دنیا نهیم

بوهریره وار دست صدق در انبان کنیم

بوهریره وار بیداری اندر اصل و فرع

که دل اندر دین و که جسم هم

در انبان داشتن

(Maulana sometimes adds the kitten, after which Abu Huraira was called, to the bag...)

But one might do away with all these similarities which can be proved, one by one, in the poetry of both masters, as the husk, the outward form, which would not yet lead us to the common ground on which the two poets stand. And while these verbal similarities are indeed restricted to Sana'i and Maulana, there are other, far deeper similarities between all three poets with whom we deal today. In his poem about Sana'i, Iqbal writes:

I sang about the evident, he about the hidden;
both of us have our capital from the experience of Divine Presence.
He drew the veil from the face of Faith,

my thought was directed tuwards the fate of the faithful

And he continues:
Both of us learned our lesson from the wisdom of the Koran,

He speaks about God, and I about the men of God.

Indeed, all three poets are deeply grounded in the Koran, and Sana'is beautiful verse about the comprehensiveness of the Holy Book has often been quoted—a verse which showes, as most of his poems, his great skill in using rhetorical devices:

Why is the first and the last (letter) of the Koran a BA and a SIN?

It means that in the way of religion the Koran is sufficient BAS, for you.

The Koran, that implies for all three poets the profession of faith the formula "la — ilaha Allah" "there is no Deity but God" and an uninterrupted line leads here from Ghazni via Konya to Lahore. Stress of the LA of the profession of faith, that No to everything that is besides God, permeates the poetry of Sana'i—Maulana and iqbal. It was Sana'i who invened the powerful image of the Jarub-i the broom of LA), to which the calligraphic form of the world could lend itself easily:

تا بجاروب لا نروبی راه

نرسی در سرای الا الله

(حدیقه ۱۳۹)

در قصاید گوید :

پس بجاروب لا فرو روبیم

کوکب از صحن گنبد دوار

(قصیدة ۱۹۷)

It is the broom by which one has to clean the road so that one reaches the castle of 'But He. Maulana follows him in this very expression:

بروب از خویش این خانه

ببین آن حسن شا ها نه

by which Sana'i begins a qasida about the "spiritual beloved", Sana'i is also apparently the inventor of a poetical combination which was to become most common with later mystical and non—mystical poets—that of gallows and pulpit. He uses it mainly to allude to his complete surrender, to the will of the beloved, as in this line:

we are yours, and our heart and soul is yours,
whether you go towards the minbar or towards the gallows.

The 'honor of the puplit and the disgrace of the gallows' make no difference to the true lover. However, in his poetry this combination still lacks the clear connection with the fate of Mansur Hallaj, which is already evident in Maulana's poetry and then becomes commonplace with later poets, up to Ghalib in Muslim India, who alludes to the lest secret of sacrifcing oneself in love in lines which have become alsmost proverbial:

The secret that is in the heart is not a sermon,
You can tell it on the gallows, but not on the pulpit!

a word, which Iqbal took up in his letters and condensed it in his last quatrains:

The mystery is said in two words:

the place of love is not the pulpit but the gallows!

One of the most outstanding features of Sana'i—and perhaps the one that made Victorian writers dislike parts of his poetry—is his directness and his use of expressions which one would not exactly expect in high mystical speculations. A verse in which he admonished man.

Either come out of your skin like garlic,
or sit in the veil like an onion,

preforms numerous verses of Maulana in which he plays with items from the kitchen, and the combination garlic and onion' plays an important role in his imagery.— Another strange combination which can be found in the verses of both masters is, that the cheetah (YUZ, KOZ), in contrast to the blood drinking lion, is supposed to be meek and to like the cheese. As Hakim Sana'i says:

As long as man is full with his lower self, NAFS, like the cheetah,

comes constantly the smell of cheese from him to the demons.

Maulana's Diwan—and only the Diwan—contains numerous allusions to the cheetah and the "cheese", which he must have taken over from the Master of Ghazni.—He certainly also learned the Rosary of the Birds, from him, Sana'i's great qasida in which he interprets the sounds and voices of the birds, in their praise of God and their longing, and as much as Attar developed the image of the soul birds in his MANTIQ UT—TAIR, Maulana took over one of the most charming remarks directly from Sana'i, e.g. the voice of the stork, LAKLAK, whose constant laklak means:

Thine (= lak) is the praise, thine (= lak) is the Thank ..

It is wellknown that Sana'i, and following him Attar, has not hesitated to describe the transformation of grave sinners into pigs at doomsday, relying upon the hadith: Every man will be resurrected according to the way he died.

Maulana, though otherwise slightly more restrained in his description of the future destiny of men, alludes to Sana'is idea in the MAHNAWI (M II 1413):

The Resurrection of the greedy carrion eater
will be in the shape of a pig at the day of reckoning.

Rhetorical plays such as alluding be the first letter of a word to the whole concept—the QAF-I QURB, the DAL-I DU'A, etc. of which Sana'i was very fond, are abundant in Maulana's lyrics as well.

We have also to admit that Our Master Jalaluddin took over some rather crude

dy Sana'i, whom he regarded in the days when he wrote the Asrar—i Khudi, i.e. around 1915, as a typical exponent of that kind of mystical poetry which he considered to be dangerous for the Muslim community. Only later did he discover the true greatness of Sana'i and then dedicated to him two impressive poems in the small poetical collection MUSAFIR.

As for Maulana, he has inserted quote a few of Sana'is tales or expressions into his Mathnawi, particularly lines alluding to what he calls ILAHI-NAME, which is however the HADIQAT AL—HAQIQA. 'The one who knows the hidden and the pride of the gnostics'

(M III 3750) exerted an even stronger influence upon him than Attar, as can be easily proved by statistics of typical expressions. The very beginning of the MATHNAWI, Song of the Reed, goes back to a story in the HADIQA, Book VII (485 f.), where a vizier tells his king's secret to the lake out of which reed grew, which was made into a flute and divulged the king's secret, a story which refers to the ages—old story of King Midas of Gordion with the donkey's ears.

Gordion, again, is not too far from Konya, where the Song of the Reed was composed. And Iqbal would claim, talking about his spiritual guide Maulana, that

The beauty of love gets from his reed a share from the Majesty of Divine Grandeur.

Likewise, one of the most frequently quoted tales in the MATHNAWI that of the blind and the elephant (M. III 1259 ff.) comes, as Fritz Meier has lucidly shown from its Indian origin via Ghazzali's IHYA 'ULUM AD—DIN to Sana'is HADIQA.

بود شہری بزرگ درحد غور
واندران شہر مردمان ہمہ کور

and from there to Maulana. Small wonder that he inserted allusions to Sana'i into his table talks, FIHI MA FIHI, and even in the DIWAN—I KABIR we find not only allusions to Sana'is Diwan but also to the HADIQA.

Even closer seems the relation between the two masters when we look at certain key words and concepts. There is, first of all, the strange expression barg—i bi bargi which denotes the spiritual wealth of the dervish who has denuded himself from everything and has thus attained to perfect FAQR; both poet liked to combine this expression with the image of the tree and his leaves, "barg". Attar, too, has taken over this expression from Sana'i, but does not use it as frequently as Maulana. In a poem that deals with the pretenders to Sufism Sana's exclaims:

You have not got the feet for this arena; dont put on the dress of the true Man;
you have not got the BARG—i BI BARGI, dont talk about dervishhood...

A very similar line forms the MATLA of a Qasida written in the Dome of Islam, Balkh, by Sana'i, which has furnished Maulana with quite a few quotations, among them Husamuddin's remark in the beginning of the MATHNAWI that he does not sleep with such an idol with a shirt (M I 136) in order to explain that symbols and evading remarks about the beloved are unnecessary, ad pure truth is required. Sana'i Says:

سوی آن حضرت نپوید هیچ دل با آرزو
با چنین گلرخ نخسپد هیچکس با پیرهن

And the same poem by the Master of Ghazni contains also the line:

One needs pain, burning the life, one needs a true man, swift—paced.

Which has inspired a whole ghazal in the Diwan—i Shams: (M 99).

ای سنایی عاشقانرا
درد باید ، درد کو ؟
یار چون نیکو آنرا
مرد باید ، مرد کو؟
(دیوان ۱۹۹)

Sometimes Maulana takes over a melodious line from the master, as in Diwan Nr. 697:

Without your grace the heart has no soul,
and without you, the soul has no goal

From Sanai to Maulana and Iqbal

by Professor

Annemarie Schimmel

Oh Ghazni, that sacred enclosure of knowledge and art,
the meadow of he lion—like men of yore!
In its dust sleeps the Hakim Sana'i,
from whose melody the heart of the true men becomes stronger;
the one who knew the invisible and possessed a high mystical state
from whose remembrance Rumi's half—cooked became finished......

Thus says Muhammad Iqbal in his collection MUSAFIR which he wrote after his vist to Afghanistan in the fall of 1933.

Since we are celebrating this year the hundredst aniverary of Iqbal's birth it seems fitting to try to find out to what extent we can draw a line between the three masters Sana'i (12th Century A.D.) Maulana Jalaluddin, (1207—1273) and the modern Muslim philosopher (1873—1938). For not in vain has Iqbal alluded to a verse ascribed to Maulana:

I have left my half--cooked incomplete--

Now hear the complete story from Hakim-i Ghazniawi!

Everyone who has read Maulana's poetry, and be it only in the selection by R.A. Nicholson, knows that short, touching ghazal which he wrote about Sana'i:

Quoth somebody: Master Sana'i has died...

elaborating here a verse which the Wise Man of Ghazni himself had written shortly before his death·

مرد سنا یی که همانا نمرد

مردن آن خواجه نه کاریست خرد

and which in turn goes back to a poem by Rudaki And again, every lover of Maulana knows his famous saying that:

Attar was the spirit, and Sana'i his two eyes;
we have come after Sana'i and Attar.

In this form, however, the verse is by Maulana's son Sultan Walid, as Abdulbaki Golpinarli has shown, who gives the correct version as:

Attar was the spirit, and Sana'i the two eyes of the heart

We have come as the QIBLA of Sana i and Attar.

Maulana's love of Sana'i must have gone back to his childhood and early youth—after all, his father was a great admirer of the poet who had also spent some time in Maulana's native town, Balkh Sultan Walad's disciple Burhanuddin Muhaqqiq, who introduced Maulana into the deeper secrets of the mystical path, was such a great admirer of the Hakim-i Ghaznawi that he would quote him frequently in his work. Thus it is not surprising to find numerous allusions to Sana'is SANA, 'splendor', in Maulana's work, and to see him call this spiritual guide FA'IQ, Overwhelming in his greatness' Iqbal, on the other hand, set out with a very critical attitude towar-

معنی عشق نزد حکیم سنایی غزنوی

دکتور روان فرهادی

جان کن فدای عاشقان ،

اندر هوای عاشقان ،

بر تکیه جای عاشقان ،

شعر سنایی کن رقم !

اهمیت جستجوی معنی عشق نزد حکیم سنایی غزنوی (حدود ۴۷۰ ه‍ تا ۵۳۵ ه‍ ق) بپاس مقام والای خود اوست، ونیز ازان است که شیخ عطار (متوفی ۶۲۷ ه‍ .ق) ومولانا جلال الدین بلخی (۶۰۴ تا ۶۷۲ ه‍ ق) این معنی را در کلام او دریافته اند، واین هرسه شاعر عارف بر پیروان بیشمار خویش درطی قرن ها اثر قاطع آورده اند .

راه تحقیق ما ساده است وآن همانکه کلام سنایی را با کلام سنایی تفسیر وتعبیر کنیم وخود کمتر سخن گوئیم، وسخن ما جز دعوت خوانند ه به خواندن شعر سنایی نباشد .

بخش بندی این بیان هم برای آسان کردن کار است ورنه درهرمنزل عشق نشانه یی ازدیگر منازل آن پیداست ،وازینجاست که چون سخنی ازسنایی را شاهد بیاریم سنایی باآن، گواهی چندین نکته دیگررا نیز بما بیان میکند .

آنچه را ازحکیم سنایی غزنوی علیه الرحمه آورده ایم، ازحدیقة الحقیقه، و نیز از دیوان اوگرفته ایم، زیرا مولانا ،حدیقه ،رابنام «الهی نامه» به حرمت ذکر کرده وتاثیرانعا پذیرفته وغزلیات حکیم سنائی نیز، بر دیوان کبیر « مولانا مشهود وآشکارا است ، و این حقیقت درسیر شعر عرفانی دری و عقیدت اهل سلوک ما ، مقام عمده دارد . بهرصورت تحقیق در عرفان سنایی بدون رجوع به دیوان ، کامل نخواهد بود .

عشق مجازی

سنائی در بارهٔ عشق مجازی اشعار بیشمار دارد، که اکثر از دوره های جوانی اوست. بررسی آن، رسالهٔ جداگانه ایجاب میکند. در اینجا نمونهٔ چندی از آن می آریم. احوال این عشق را بادلایل ساده بیان میکند:

ما عاشق روی آن نگاریم
زان خسته و زار و دلفگاریم
او دلبر خوب خوب است
ما عاشق زار زار زاریم

ترسیم احوال و صفات دلدار را می کند:

دلم بربود دلبر شیرینی
نگار سرو سیمینی
شگرفی، چابکی، چستی
وفاداری بسا ینی

جهانسوزی، دل افروزی
که دارد از پی فتنه
ز شکر، بر قمر میمی
ز سنبل، بر سمن سینی

غم و اندوه جان من
جمال و زیب روی او
زمن بر خاست، ارها دی
از او بر خاست شیرینی!

حال عاشق را بمعشوق مقایسه میکند:

دایهٔ تو، حسن تست
سپردت چپ و راست
دایهٔ تو، عشق ماست
سپردت پیش و پس

گـرد ستـرا همچو صبح

روی چـو خـورشید تـو

تـا همـه پیـمان زنـم

در ره عشـقـت نـفس

جان همه عاشقان ،

بر لب تو تعبیه ست

ای همه با تو همه

بی لب تو هیچکس

معشوق دل همه را برده است :

صبحدمان مست برآمد ز کوی

زلف ژولیده و ناشسته روی

از پی نظارهٔ آن شوخ چشم

شوی جدا گشته ز زن ، زن ز شوی !

حتی چون در بازار براید :

روزی بت من مست بیازار برآمد

گرد از دل عشاق بیک بار برآمد

معشوق راه ورسم دلبری رامی داند ، مگرشاعر بازهم بوی آنراتذکرمید هد :

باز تابی در ده آن زلفین عالم سوز را

باز آبی بر زن آن روی جهان افروز را

باز بر عشاق صوفی طبع صافی جان گمار

آن دوصف جادوی شوخ دلبرجا ن دوز را

نو گرفتان را ، ببوسی بسته گردان بهر آنك

دانه دادن شرط باشد مرغ نو آموز را

عاشقان احوال گوناگون دارند ، وشاعرما ازسوختگان است :

خنده کرپند همی لافزنان بر در تو

گریه خندند همی سوختگان دربر تو

گاه دشنام زدن طالبهٔ گوشمرا

حلقهای شکرین کرد ، دوتا شکر تو !

این دلدار طرار است (چنانکه دلدار شاعر در دیوان کبیر خواهد بود) :

زهی پیمان شکن دلبر ،
نکو پیمان بسر بردی
مرا بستی ورخت دل
سوی یار دگر بردی
کشید ، درمیان کار
خلقی رابطراری
پس آنگه ازمیان خود را
بچالاکی بدر بردی !

ساقی ستمگر :

شیشهٔ بادهٔ روشن ندهی تانکنی
روز ما تیره تر از کارگهٔ شیشه گران

هر روز دلدار را بکشد :

عقیقین آن دو لب داری
بزیرش گورمن کنده ،
مرا هر روز بی جرمی
بگور اندر کفن زنده

وگاهی نازوگریه کند :

چشمکان پیش من پرآب مکن
دلم از عاشقی کباب مکن

درآن زمان شانه (از چوب یاشاخ) دوجانب داشت یکسو کلان دندانه و دیگر سوسپید ، دندانه . شاعر به دلدار می گوید

ما چوا ندر عشق تو یکرویه چون آیینه ایم
توچرا در دوستی باما دوسر چون شانه ای ؟

شاعرمی گوید : من اگر ترابوم (یعنی باشم) یا نباشم یکی است :

ترا گرمن بوم شاید
وگرنه ، هم روا باشد :
ترا چون من فراوانند ،
مرا چون تو کجا باشد ؟

دلبر هم باده گسار است :

آنجام لبالب کن و بردار و مراده
اندک تو خور ایساقی و بسیار مراده

دلداده را خراباتی می خواند :

دوش گفتم ورا که ایدل وجان
مرمرا مایهٔ مباهاتی
گر یکی بوسه خواهم از تو دهی؟
گفت : لاوالله ، ای خراباتی

یك مهربانی دلدار شاعررا بی حدخور سند میکند:

یکبوسه ازو بیافتم بس
آن بود ز عشق او فتوحم
زان بوسهٔ همچو آب حیوان
اکنون نه سنائیم ، که نوحم
لی نی که برفت نوح آخر
من نوح نیم که روح روحم !

شاعر یاد شب دوشینه را میکند :

من نصیب خویش دوش از عمر خود برداشتم
کزسمن بالین و از شمشاد بستر داشتم
نرگس و شمشاد و سوسن مشك وسیم وماه وگل
تابهنگام سحر هر هفت در برداشتم

باز بیان مجلس دوشینه (از شاهکار های ادب دری آن زمان) :

ای رفیقان ، دوش مارا در سرا یی سور بود
رفتم آنجا، گرچه راهی صعب وشب دیجوربود
دیدم اندر راه زی درگاه آن شاه بتان
هر چه اندرکل عالم ، عاشقی مستور بود
ازچراغ وشمع کس را یاد نامد زان سبب
کز جمال خوب رویان نور اندر نور بود

جو بهارش را بجای آب میدیدم شراب
زیر هر شاخی هزاران عاشق مخمور بود

هرکه از وی بود ترسان، او بدو نزدیک شد
وآنکه ازگستاخیش نزدیک تر، او دور بود

های های عاشقان با هوی هوی حاسدان
کس ندانستی که ماتم بود یا آن سور بود!

مر مرا ره داد دربان دیگران را منع کرد
زآنکه نام من رهی درعاشقی مشهور بود!

مگر ایام هجران فرا می رسد:

هر زمان از عشقت ای دلبر، دل من خون شود
قطره ها گردد ز راه دیدگان بیرون شود

عاشق در عاشقی مشهور می شود:

راز او در عشق او پنهان نماند تا مرا
روی زرد و آه سرد و دیدهٔ گریان بود

دشواری ها و هجران فرامی رسد:

هر زمان هجران نو زاید جهان از بهر من
خود جهان گوئی بهجر عاشقان آبستن است

دلداده، مجنون و آواره میشود:

برهنه پا و سرزانم
که دایم در خرابا تم

همی باشد گرو هم کفش و
هم دستار من هر شب

همه شب مست ومخمورم
بعشق آن بت کافر

مغان دایم برند آتش
زبهر انتار من هر شب!

عشق آتش درجگر میشود :

مرا عشق نگاریتم ، چو آتش درجگر بندد
بمژگان درهمی دانم ، مرا عقد دربندد

عاشق ، جان تحفه می آرد :

گر هزاران جان لبش را هدیه آرم ، گویدم
نزدعیسی تحفه چون آری همی انجیل را ؟

تحفهٔ جان هم بیهوده تمام میشود :

عاشقانت سوی تو تحفه اگر جان آرند
بسر تو که همی زیره بکرمان آورند
ای بسا بیخ که درچین وختن کنده شود
تا چوتو مهر گیاهی بخراسان آرند
مردم ازغیرت یاری تو اجرام سپهر
برسنایی غم واندوه فراوان آرند

صد سال پیش ازسنایی ، رابعهٔ بلخی ، دربارهٔ بند عشق گفته بود «کازکشیدن تنگتر گردد کمند» . سنایی آن مطلب راتضمین میکند :

گفتم از عشقش مگر بگریختم
خود بدام آمد کنون آویختم
بند من درعشق آن بت سخت بود
سخت ترشد بند ، تا بگسیختم!

شاعر ساکن درمیخانه میشود :

دگر بار ، ای مسلمانان
بقلاشی در افتادم
بدست عشق ، رخت دل
بمیخانه فرستادم
مده پندم که در طالع
مرا عشقست و قلاشی
کجا سودم کند ، پندت
بدین طالع که من زادم !

تأثیر بادهٔ عشق ، تا زمان اجل بجا می ماند :

با تش رخ او ، ره که یافت ، گز تف عشق ،

هزار جان وجگرسوخت ، زلف دود آسا ش!

بلای دوستی او مرا شرابی داد

که جز اجل نبود مستی از شراب بلاش

حسن خوبان بی اینهمه نباشد :

حسن خوبان بزم باشد

کی بود بی هاى و وی

عشق مردان رزم باشد

کی بود بی هان وهین

دلداده تدابیری بکار می برد (و سنایی با این بیت سنگ اول سبک هندی شعر دری را می گذارد):

کردم همه ره لاله گون

گفتم که آن دابر کنون

چون بسته بیند ره ز خون

باشد که گردد باز پس !

عاشق به اختیار خود نیست :

مر مرا گفتی : چرا برروی من عاشق شدی ؟

عاشقی ، جانا ، نه خودکامی و خود رائی بود

از جمال یوسفی ، صبری نیابد جاودان

هر کرا بر جان ودل عشق زلیخائی بود

کسی به فریاد او نمی رسد :

جانا بجز از عشق تود یگر هوسم نیست

سوگند خورم من ، که بجای تو کسم نیست

امروزمنم عاشق بی مونس وبی یار

فریاد همی خوانم و فریاد رسم نیست

عشق ، عاشقی را تاجوری می دهد :

ما را کلهی نهاد عشقش

کان بر سر هیچ تاجور نیست

اندر طلبش سوی سنا بی

غم تاج سر است ، و درد سر نیست

دلدار معشوق را خوار می دارد :

نباشد عاشقت هرگز چو من کس

اگرچه عاشق بسیار داری

عزیزت خوانم ای جان جهانم

ازآنست ، کاین چنینم خوار داری

دلدار از هیچ بازخواست نمی اندیشد :

ای هوش و جان بیهشان

جان و دل عاشق کشان

ازجان ما چه دهی نشان ،

روزی اگر پرسند از ین ؟

عشق همه زندگی را تباه میکند ، حتی قلاش غم را :

ای یار مقامر دل

پیش آی و دمی کم زن

زخمی که زنی بر ما

مردانه و محکم زن !

اشغال دوعالم را

درمجلس قلاشان

چون زلف نکورویان

برهم نه و برهم زن

در چارسوی عنصر

صد قافله غم هست

یک نعره زچالاکی

بر قافله غم زن !

زاری عاشق به مردمان :

ای قوم مرا رنجه مدارید ، علی الله

معشوق مرا پیش من آرید ، علی الله

اینکه آغاز وانجام عشق :

چون درد عاشقی بجهان هیچ درد نیست
تا درد عاشقی نچشد مرد مرد نیست

آغاز عشق ، یك نظر ش ، با حلاوت است
انجام عشق ، جز غم و جز آه سرد نیست

حتی قمری باغ از ان آگاه است :

نگوئی تا بگلبن بر
چه غلغل دارد آن قمری ؟

که چندان لحن میسازد
همی نالد ، زکم صبری !

بلحن‌اندر همیگوید
که : سبحا نا نگارنده !

که بنگارد چنان روئی
بدان خوبی و خوش چهری !

اگر آتش پرستی را
زعشق اوبتر ماند

زبیم آتش عشقش
شود بیزار ازگبری !

عاشق باید از جاه و عزت چشم پوشد :

ای سنائی ! خواجگی ، با
عشق جانان شرط نیست

جان به تیر عشق خسته
دل بکیوان شرط نیست

از جانبازی آغاز کند :

چنگ درفتراك عشق هیچ بت روئی مزن
تا بشکرانه نخست اندر نبازی جان و تن

عاشق دست از دین وآیین بر دارد :

آتش عشق بتی برد آبروی دین ما
سجدهٔ سودائیان برداشت از آئین ما

لابد این زهد نفار فرق ما کز راه دین
هم بساعت کرد کفر عاشقان تلقین ما

عاشق دیگر سخن از « من » نگوید :

عشق تو بر بود ز من
یکسره مائی و منی

خود نبود عشق‌ترا
چاره زبی خویشتنی

راست‌چو دیوانه شوم
بند مرا بسر کشی

باز چو هشیار شوم
سلسله در هم فکنی

از من و من سیر شدم
بردر تو زآ نکه همی

من چو بیابم تونه‌ای
من‌چو نمانم تومنی !

باینگونه عاشق‌بامعشوق یکی شود :

من بدو چون بنگرم یا او بمن چون بنگرد
من همی او گردم و اومن ، بروزی چند بار

در لبش چون بنگرم ، از غایت لعلی شود
چشمم از عکس لبان چون می او پر خمار

عشق معنی توحید را ادا میکند (چنانکه در « دیوان شمس » نیز خواهد آمد) :

بیرون زرخ وزلف‌تو ما قبله ندانیم
بیش از لقب ونام تو توحید نخوانیم

گرز آتش‌عشق توچوشمع آرزو تحقیق
سوزیم همی‌خوش‌خوش، تا هیچ نمانیم !

عاشق سپاسگزار عشق است :

با همه محنت که دیدم من زعشق
کو مرا بی قدر و آب و جاه کرد

نیک خوا هم عشق را گرچه مرا
او بکام دشمن وبد خواه کرد !

عشق از آنجامی آید که در آن حساب عقل وماه وسال نیست

عشق خوبان اینچنین باشد
نه مه دا ند نه سال

کز کجا عشق آمد ، آنجا
نه خرد ما ند نه سال

عشق برتر از سلطنت است :

میری چکند مرد ، که روزی بهمه عمر
سودای بتی به که همه عمر امیری !

وعشق برتر از مدرسه وصومعه :

تا ما بسر کوی تو آرام گرفتیم
اندر صف دلسوختگان نام گرفتیم

از مدرسه و صومعه کردیم کناره
در میکده وصطبه آرام گرفتیم

آیا این همه عشق وعاشقی مجازی ، واین همه دلداران وبتان بازاری در زندگی سنایی حقیقت واقعی داشتند ؟

از عبارت اخیر نامهٔ دوم سنایی (که در « مکاتیب سنایی » ص ۷۱ آمده است) معلوم میشود که این بیانات عشق مجازی ، متکی برتخیل وبمقصد تفنن ادبی وبا اشاره به عشق حقیقی بوده ، وحقیقت واقعی نداشته ، ورنه درپی آن نامهٔ با حرمت سنایی به عنوان یکی از سادات ، چرا این اشعار بیاید ؟ :

عقل وجانم بردهشوخی
آفتی ، عیاره یی
باد دستی ، خاکی یی
بی آبی ، آتش پاره یی
زین یکی شنگی، بلایی
فتنه یی ، شنگوله یی
پای بازی ، سر زنی
دردی کشی خونخواره یی !

در صورت بیان عشق مجازی را وسیله اظهار مطالب عارفانه قرارمی دهد و در بیان جان نثاری به عشق ، در « حدیقه » حکایهٔ مجنون را می آرد ، که دلبسته آهو شدزیرا همچشم لیلی است :

چون بدید آن ضعیف آهو را
وآنچنان روی وچشم نیکورا
به گردش سبک زدام او را
ای همه عاشقان غلام او را
گفت : چشمش چو چشم یار منست
اینکه در دام من شکار منست
دوره عاشقی جفانه رواست
هر خ یار، در بلا نه رواست ا

در « حدیقه » یکدوحکایه عشق مجازی را می آردومعنی‌عشق‌حقیقی را از آن مراد دارد :

اینچنین خوانده ام که در بغداد
بود مردی و دل زدست بداد

در معنی آنکه عاشق عیب معشوق را اصلاً نبیند ؛ و حکایه دیگر درین بیان که چون عاشق دل به یکی داد ، به دیگری ندهد .

رفت وقتی زن نکو دز وا ه
شده از کار های مرد آگاه

سنایی گرچه خرمن توبه را برباد می دهد ، مگر عشق را یکاه استاد میداند :

ز باده بدسالها زود دادم
که‌من خرمن‌توبه‌بر باد دادم
ز بیداد عشقت بفریاد ناید
نیاید بجز بادهٔ تلخ یادم
بآتش کندم همی بیم آنجا
من‌اینجازعشق‌اندرآتش‌فتادم
بدان‌آتش آنجاسپاداکه سوزم
وزین آتش‌اینجار هایی‌مبادم
همی تامیان عاشقی رابستم
بلارا سوی‌خویشتن روگشادم
منم بندهٔ عشق تا زنده باشم
اگر چه زمادر من آزاد زادم

بجز عشق تا عمر دارم نورزم
اگر بیش باشد زصد سال زادم

دل از بادهٔ عشق خوبان نتابم
چنین باد تا باد رسم و نهادم

مراعشق فرمانروا اوستاد است
من استاده فرمانبر اوستادم !

اینگونه عاشقی، او رابه درگاه‌عشق حقیقی‌می رساند ، واین‌آرزو چان‌ودل اورا فرامی‌گیرد:

کی‌باشد کاین قفس‌بپردازم ؟
در باغ الهی آشیان سازم !

از جان جهول دل فروشویم
وزعقل فضول سر بپردازم

گرناز کنم بر آفرینش من
فرزند خلیفه‌ام رسد نازم

چون رفت سنایی ازمیان بیرون
آنگه سخن ارسنایی آغازم

بخ بخ ! اگر این علم برافرازم
در تفرقه سوی جمع پردازم

باشد بغم رخان معشوقم
وزصحبت خود دری کند بازم

هر بیت که از سماع او گویم
اول سخن زعشق آغازم

این است جواب آن کجا گفتم
کی باشد کاین قفس‌بپردازم ؟

تا آنکه سخن ازعشق مجازی می گذرد :

کار دل ، با زای نگارینا
زبازی درگذشت

شد حقیقت عشق واز ـ
ـ حد مجازی درگذشت
گربها زی بازی از عشقت
همی لافی زدم
کار بازی بازی از لاف و ـ
ـ زبا زی د ر گذ شت
اندك اندك دل براه ـ
ـ عشقته ای بت، گرم شد
چون زمن پیشی گرفت از
اسب تازی در گذ شت !

در آستان عشق حقیقی :

عشق حقیقی ، متکی بر علم حق است و نه علم جسم :

اینهمه علم جسم مختصر است
علم رفتن براه حق دگراست

سنایی از نزد یکی باین در گاه شادمان میشود :

فلکم سرصادقان داند
خرد م پیك عاشقان خواند

او راحیرت فرا می گیرد :

از عشق ندانم که کیم یا یکه سالم
شو ریده تنم عاشق و سر مست وجوانم
ای وای من ، ازین زخم عشق بمیرم !
وی وای من، ازین پچنین حال بمانم!

از بیان حال خود عاجز میشود ، واعتراف میکند : «بزبان سرعشق نتوان گفت ؟»
درمی یابد که باید اول از تکاپوی اند یشه غولان بیابانی (یعنی خود خواهان) بیرون شود :

ای سنا یی ، نزنی چنگ تو د ر پردهٔ قرب
تا بشمشیر بلا ، جان تو قربان نشود
سست همت بود آن دیده هنوز از ره عشق
که برون از تك اند یشهٔ غولان نشود

و باید از اندوه نه هراسد :

درره روشن عشق ، چه میری چه اسیری !
درمذ هب عاشق ، چه جوانی وچه پیری !
آنجا که گذر کرد بیا که سپه عشق !
رخها همه زرد است وجگرها همه خیری !

سزا وار عشق شدن بسی د شوار است :

ای ذات تو ناشد مصور
اثبا ت تو کرده عقل باور
معشوق جهانی وند اری
یك عاشق باسزاودر خور

عاشق باید بی ساز وبرگ جهان شود وسنایی این حقایق را در هنگام اقامت بلغ یا فته که آغاز رهایی او از ظواهر بود :

برگ بی برگی نداری
لاف درویشی مزن !

رخ چو عیاران نداری
جان چو نامردان مکن !

ماهها باید که تا یك
پنبه دانه زاب وخاك

شاهدی را حله گردد
یا شهیدی را کفن

تاتودربند هوا ئی
از زروزن چاره نیست

عا شقی شوتاهم از زر
فا رغ آئی هم ززن !

جان فشان وپای کوب و —
را دز ی ولرد باش

تا هوی بالی ، چو دامن
برفشانی زین دمن
باسخنهای سنا یی
خاصه درزهد ومثل
فخر دارد خاك بلخ
امروز بربحر عدن !

باسینهٔ گنجشک ، نتوان باز عشق شد :

دعوی دین می کنی
با نفس دمسازی مکن
سینهٔ گنجشک جوئی
دعوی بازی مکن !
ورهمی خواهی کنی
بازی تو باحوران خلد ،
پس درین بازار دنیا
بوزنه بازی مکن !
ایدل ار مولای عشقی
یاد سلطا نی مکن ؛
در ره آزاد گا ن
بسیار و یرانی مکن !

این دشوا ری ها را دیده توصیه میکند :

عاشق نشوی اگر توانی
تادرغم عاشقی نمانی
این عشق باختیار نبود
دانم که همین قدر بدانی
هرگز نبری تونا م عاشق
تا دفتر عشق برنخوا نی

آب رخ عاشقان نر یزی
تا آب زچشم خود نرانی
اینست ، نصیحت سنا یی
عاشق نشوی اگرتوانی

زیرا بادهٔ ، عشق ، خاصهٔ خاصان است ، وعوام را ازان پرهیز با ید :

ساقیا می ده کهجز می
غشق رایدوام نیست
وین دلم راطاقت
اندیشهٔ ایا م نیست

پختهٔ عشقم ، شراب
خا م خواهی ز ان کجا
سازگار پخته جا نا
جز شر اب خام نیست

تانیفتد بر امید
عشق در دام هوی
کاین ره خا صست ، اندر—
—وی ، مجال عام نیست

خاصان خاص ، باسنایی پیدا نشو ند :

مرحبا بحری که از
آب وگلش گوهربرند
حبذ ا کانی کزو
با کیزه سیم وزر برند

نی زهر کانی که بینی
سیم وزر آید بد ید

نی زهر بحری که بینی
گو هر احمر برند

در میان صد هزاران
نی، یکی زین پیش نیست
کز لقا پیش انگیزد
تاب جان پرور ند !

آنانکه چشم به نعمت های بهشت دارند، هزاران دلدادگانند که لقای اورا جویند:

دوستداران در گهش سمرند
لقمه خواران خلد او، دگرند
برهٔ شیر مست ومرغ سمین
چشم داری، روی بیوم الدین!
دوستان زوهمه لقا خواهند
دردها زوهمه رضا خواهند
توزوی روز عرض نان خواهی
می وشیر وعسل روان خواهی
میل توهست حمله سوی طعام
نه بد ار الخلود ودارسلام

تا چه رسد به نعمت های این دنیا:

حظ دنیا ست، جمله رنج وتعب
هست ملبوس ومطعم ومشرب
منکح ومسکن وسماع ولقا
وعده داده ست مر ترا فردا
تو چو در بند وقید هر هفتی
پدرش، زان سوسه، همی نفتی
عشق را کیستی؟ تکوئی تو!
بردرعاشقان چه پوئی تو؟!
عاشقی کار شیر مردانست
نه بد هو بست بل به برهانست

قبل از سرودن « حدیقه » هنگامی که درسرخس بود از اهل قدرت کناره‌می‌جست ، چنانکه در دیوان می خوانیم (ودرمکاتیب نیز آمده است) :

در ماه ربیع الاول سنه‌ثمان وعشره وخمسمائه ، خواجه‌قوام الدین ابوالقاسم درگزینی ، وزیر سلطان بسرخس فراز رسید . خواستی که سنایی را ببیند ، وراحتی بروزگاراورساند ، که همت عالی وعادت آن صدر بزرگ همیشه‌آن بوده است . خواجه سنایی ، متواری شد ، واستعفا خواست ، ودو نامه بادو قصیده بوی فرستاد بدو دفعه :

الصد اء برعاشقان کن

گرد لیلت هست درد

و راد اری درد ، گرد ـ

ـ مذ هب‌رندان مگرد

درد را همرهٔ عشق می شناسد :

ای سنایی ، عاشقی را درد باید ! درد کو ؟

بارحکم نیکوان را ، مرد باید ! مرد کو ؟

بیان شرایط عاشقی را ، با بیان این درد آغاز میکند :

در جهان دردی طلب

کان عشق‌سوز جان بود

پس بجان و دل بخر

گر عاقلی ارزان بود

عاشقی بر خواب وخورد و

تخت وملك وسیم و زر

شرم بادت ! ساعتی ـ

ـ دل چندجامهمان بود ؟

عشقبازی زیبد آنکس را

کــه جانبازد بعشق

ذ بیح معظم جان او را
د یت قربا ن بود

درد پیوستا ن عشق —
از عا شقا ن آموز ادب

تا ترا فردا ز عزت
بهر ۀ مردا ن بو د

مرد با ید راه رو
وز پیش خود بر خا سته

کو بترك جان ، بگو ید —
طالب جا نا ن بود

مد عیان عشق ، عشق را از خود در رنج می دارند :

خو یشتن داری کنید
ای عاشقان باد رد عشق

گر چه ما یاری نه ایم
از عشقها زی مرد عشق

ما همه دعوی کنیم —
از عشق وعشق از ما برنج

عاشق آن باید که از معنی
— بود ، د ر خورد عشق

سنا یی سر نوشت خود را بسته به عشق می دا ند :

از ین یکنوع د لشا د م
که با عشق تو همزا د م

که تا این دیده بگشا د م
دلم عشقت گز ید ، ایجا ن !

چو با عشق بتا ن زاید
سنا یی کی چنین گو ید

مرا نا گاه عشق تو
بر آتش خوا بنهد ، ایجا ن !

دلدار ی خود سنا یی را شوریده آفریده :

تا مسند کفرانه ر
اسلا م نها د ستی
در کا م دلم ز هری
نا کا م نها د ستی

بر جرم مه تا با ن
مر غان حقیقت را
هم د ا نه افگند ستی
هم د ام نها د ستی
شوریده نخوانندی
زین پیش سنایی را
شوریده سنا یی را
تو نام نها دستی !

در جو اب قاضی فضل بن یحیی هروی ، درسرخس گفته بو د :

درمصاف عاشقان
در سحنهای بید لان
ضربت قر ب وصا ل
از درد نا پید ازند
جو شها در سینهٔ عشا ق
نیز ا زمهر تو
هر ز ما نی ، تف ، ورای ـ
ـ گنبد خضرا زند !
اینجواب شعر ا ستا د م
که گفت ا ند رسرخس :
« چون همی از باغ ، بوی ـ
ـ ز اف یا رما زند ! »

دین عاشق ، عشقست :

از کیش وطریقتم چه پرسی
عشقست مرا طریقت و کیش

واینک بیانزندگی عاشقی ، بنام سنایی غزنوی :

ما بازدگر باره برستیم زغمها
در بادیهٔ عشق نهادیم قدمها
کندیم زدل بیخ هواها وهوسها
دادیم بخود راه بلاها والمها
اول ، بتکلف ، بنوشتیم کتبها
واخر ، زتحیر ، بشکستیم قلمها
لبیک زدیم از سردعوی چوسنایی
برعقل زدیم از جهت عجز رقمها

عاشق را باید که بدرگاه معشوق زاری کند :

هرکسی رانورصدق عشق این رهکی دهد
صورت خورشید راندرشب تاری مجوی
ورتو خواهی نفس شیطان ازتوبیزاری کند
نام عشق دوست را جز از سرزاری مجوی

غم، شرط عشق است ؛ وباید سرچشمهٔ انابت شود .

در بحر غمان، غوطه خور-
- از روی حقیقت
کاندر صدف عشق
به از غم ، گهری نیست !
ازابر پشمانی -
- اشکی دوفروبار
کاندر چمن عشق تو،
به زین مطری نیست !

وترك عزت وجاه وظواهر :

هرکو براه عاشقی اند وفنا شود
تارنج وقت او همه اندر بلا شود
آری ، بدین مقام لیار د کسی رسید
تاعیش اوبرید ه زهر دوسر اشود !
راهیست پو العجب ، که در وچون قدم زنی
کمتر منا زلش، دهن اژدها شود !
درمنزل نخستین ،مردم ،ز نام وننگ
ا زروزگاروملذ هب وآئین، جداشود

عشق بسم الله، پایهٔ دیند اری عا شقان است :

همچو سرد انتقد م درراه دین باید نهاد
دیده برخط « هدی للمتقین » باید نها د
چون خرد جال نفست ، شد اسیر حرص وآز
بعد ازین ، برمرکب تقوات زین باید نها د
هفت شارستان لوط است نفس تو وقت سحر
همچو سر دان بر پر
روح الامین بایدنهاد
نفس فرعونست ،ودین موسی . وتوبه چون عصا
رخ بسوی جنگ فرعون لعین با ید نها د
گر عصای توبه مرخیل لعین رابشکند
شکر آنر ادیده بر روی زمین باید نها د
گر تو خواهی ،نفس خود را ستمند خودکنی
درکمند عشق « بسم الله » کمین بایدنها د
دفتر عصیان خود را سوخت خواهی ، گرهمی
— دفتر عشق بتی در آستین باید نها د !

عاشق ازعشق تو به نکند :

توبه ،ازعاشقان امید مدار
عشق وتوبه بهم موافق نیست !

دل بعشق است زنده وزتن مرده

مرده باشد دلی که عاشق نیست

عاشق حقیقی ، خود را از ردیف عوام بیرون میکند :

تار تم عاشقی

در دلم آمد پدید

عاشقی از جان من

نسبت آدم برید

درصفت عاشقی

لفظ وعبارت بسوخت

حرف وبیان شد نهان

نام و نشان شد پدید

سنایی باید خود را بی سنایی کند :

قبله چون میخانه کردم

پارسایی چون کنم ؟!

عشق برمن پادشاه شد

پادشائی چون کنم ؟!

او که بررخ حسن دارد

جز وفا کاریش نیست

من که دردل عشق دارم

بی وفائی چون کنم ؟!

چون مرا او، بی سنایی

دوست تر دارد همی

جزبسعی باده خود را

بی سنایی چون کنم ؟!

عاشق را باید که جز اورا نبیند ، تا در راه جستجوی اورا یابد :

توجانی وانگاشتستی که شخصی
توآبی وپند اشتستی سبوئی

همه چیز را ، تا نجوئی نیابی
جزاپند وست را ، تا نیابی نجوئی

یقین دان که تواونباشی ولیکن
چو تو درمیانه نباشی ،تواوئی !

بنابرین هستی عاشق را چنین می شناسد :

تا در ره عشق دوست چون آتش و آب
ازخود نشوی نیست ، به هستی نرسی

این قصیده نتیجهٔ حال نیشاپور است :

دلا تا کی درین زندان
فریب این وآن بینی؟

یکی زین چاه ظلما نی
برون شو، تا جهان بینی !

جهانی کاندرو هر د لـ
ـ که یابی ، پادشا یابی

جهانی کاندرو هر جان ـ
ـ که بینی ، شاد مان بینی !

اگر درباغ عشق آ ئی
همه فرا ش دل یا بی

وگر در راه دین آئی
همه نقاش جان بینی !

نظرگاه الهی را
یکی بستان کن از عشاق
که در وی رنگ وبوی گل
زخون دوستان بینی !

خلیل ار نیستی ، چبود !
تو باعشق آی در آتش !
که تا هر شعله ای زآتش
درخت ارغوان بینی !

اگر صد بار در روزی
شهید راه حق گردی
هم ازگبران یکی باشی
چوخود رادرمیان بینی !

درحدیقه این همه مطالبرا با لهجهٔ ارشاد بیان می کند :

در ره عشق ما همه طفلیم
عاشقان صافی اندو ما ثفلیم

بالغ عقل را بسی یابی
بالغ عشق کم کسی یابی

عاشقی بیخودی وبیخویشیست
عشق از اعراض منزل پیشیست

بر تو چون صبح عشق برتابد
نه تو کس را، نه کس ترا یابد

هر کرا عشق کوی او تازه است
توبهٔ او کلید دروازه است

وآنکه راعشق کوی اونبود
در دلش جستجوی او نبود

وارستگی عاشق از همه

عاشق بجایی می‌رسد، که از جهان بی‌خبر میشود :

عاشق نباشد آنکه سراورا خبربود
از سردی زمستان وزگرمی تموز
چون درمیان عشق، چونسین اندر آمدی
چون عین وقاف باش، همه‌ساله پشت توز

چشمداشت ندارد جز ازعشق :

گر جهان در یا شود
چون عشق او همراه‌تست
زحمت کشتی مخواه
ویاد کشتیبان مکن !

درمراعات بقاء، جز -
- درخرد، عاصی مشو
درعبارات فناء، جز -
- عشق را، فرمان مکن !

بستگی به اسباب جهان، اورا ناروا، مانند بت‌پرستی میشود :

اسباب، صنمهاست
چو احرام گرفتیم
درشرط نباشد
که پرستیم صنمها !

عاشق شدن احرام بستن است :

لبیک زنان عشق مائیم
احرام گرفته دروفائیم
جزروح، طوافگه ندا ریم
کز بادیهٔ هوا برائیم
درعشق تو، سردار کوشیم
آخر نه سنایی وسنائیم ؟ !

عاشقان را خطاب می کند :

درراه عشق ای عاشقان
خواهی شفا ،خواهم الم
کاندرطریق عاشقی
یکرنگ بینی بیش وکم
ازخویشتن آزاد زی
از هربلائی شادزی
هر جا که باشی رادزی
چون یافتی ازعشق‌شم
عاشق که جام می‌کشد
بریاد روی وی کشد
جز رخش رستم کی کشد ،
رنج رکاب ورستم ؟

معنی تسلیم بنده :

گر براند مان ، غلامیم
ار بخواند مان ، رهی
گرزندمان ،بنده ایم و —
—ور نوازد ،چا کریم !

وحکمت‌صبر عاشق:

ماصبرگزید یم بدام تو،که دردام،
بیچاره شکاری ، خبه گردد زطپیدن
آرامش ورامش همه در صحبت خلقست
ای آهوك ازسر بنه این خوی‌رمیدن !

اینك‌فرق میان‌عاشق‌وعاقل‌دردرگاه دوست:—

بپشگاه دوست راشائی
چو بر درگاه عشق
عافیت‌راسرنگون سار
اندرآویزی‌بدار

عاشقان را خدمت معشوق

تشریفست وبر

عاقلان را طاعت معبود

تکلیف است وبار

شادی عشق، فراغ از همه شادی های جهان گذران است:

هر که درعاشقی تمام بود

پخته خوانش اگرچه خام بود

وانکه اوشاد گردد، ازغم عشق

خاص دانش اگرچه عام بود

چه خبر داردازحلاوت عشق

هر که دربند ننگ ونام بود

روزی ازعشق اگرهمی خواهی

کزسلامت ترا سلام بود

در ره عاشقی طمع داری

که ترا کار برنظام بود

این تمنا واین هوس که تراست

عشقبازی تراحرام بود

عشق جوئی وعافیت طلبی ؟

عشق باعافیت کدام بود ؟!

بندهٔ عشق باش تاباشی

تاسنائی ترا غلام بود!

تا همه زندگی، عشق شود:

زندگانی عبارت ازعشق است

دل و جان استعارت ازعشق است

عاشق ازهمه فارغ شود، بلکه ازجان خود:

یا همه جان باش یا جانان، که اندر راه عشق

در یکی قالب نباشد، جان و جانان را مجال

کامد وا باسد شد آن سحر حرام سامری
هست گفتار سنایی عشق را سحر حلال

فقط اسیر عشق باشد :

ای سنایی! خواجگی در عشق جانان شرط نیست
جان اسیر عشق گشته ، دل بکیوان شرط نیست

گوش ، عشق جز سخن عشق نشنود :

گوش سر ، دوست وگوش عشق یکیست
بهره از این وآن ز بهر شکیست
بیشمار ارچه گوش سر شنود
گوش عشق از یکی خبر شنود

نفس ، عقل وجان در میدان عشق

فراغ از دمسازی بانفس :

تا کی اندر راه دین ، بانفس دمسازی کنی ؟
بر درمیدان این درگاه طنازی کنی؟ !

اینست معاملهٔ عاشق بانفس :

بخ بخ آنرا که نفس را دارد
خوار و در پیش خویش نگذارد

و اینکه حال عقل درمصاف با عشق :

دل عقل ازجمال او خیره
عقل و جان از کمال او تیره
نفس ، درموکبش ، کمردوز یست
عقل ، درمکتبش ، نوآموزیست

چیست عقل اندرین سپنج سرای
جز مزورلوپس خط خدای ؟

عقل را ، خود بخود ، چوراه نمود
پس بشایستگی و را بستود

عشق را داده هم بعشق کمال
عقل را کرده هم بعقل عقال

عقل عقل است و جان و جانست او
آنچه آن برترست ، آنست او !
باتقاضاء عقل و نفس و حواس
کی توان بود کردگارشناس !

درمیدان حق ، عقل رعیت عشق است :

عقل شد خامه ، نفس شد دفتر
مایه صورت پذیر و جسم صور
عشق را گفت : جز زمن مهراس !
عقل را گفت : خویشتن بشناس !
عقل دایم رعیت عشق است
جان سپاری حمیت عشق است
عشق را گفت : پادشاهی کن
عقل را گفت : کدخدائی کن

بیان کوتاهی عقل دردرك صفات حق :

عز وصفش چو روی بنماید
عشق را جان و عقل برباید
عقل کانجا رسید ، سر بنهد
مرغ کانجا پرید ، پر بنهد
عقل چون حلقه از برون در ست
از صفات خدای بیخبر است

چنانکه عقل ، بلکه جان درین راه قاصراست ، مگر بازهم جان درخدمت پایدارتراست :

« عقل کل » درنقش روی ـ
ـ دلبرم ، حیران بماند !
جان ، زجانی توبه کرد
آنجا برجانان بماند
جان زجان گردست شست
آنگه ، زخاکپای او

جان پیوندیش رفت و
جان جاویدان بماند !

زخم خوار خویش را
بی زخم خود مگذار از انك
خوار گردد پتك كوبنده
كه از سندان بماند !

عقل و جان درخدمت آن
بارگه ، رفتند لیك
عقل كار افزای رفت و
جان جان افشان بماند !

عقل چارهٔ نفس را كند ، وعشق چاره طبع زندگی را ، وعشق برتر ازعقل ، بلكه از جان است ، بلكه زندگی جاودان باشد :

عشق برترزعقل وازجانست
«لی مع الله» وقت مردانست
كه اجل جان زندگان را برد
هر كه ازعشق زنده گشت ، نه مرد
چون ترا عشق نیست ، كی خوانی
مزهٔ نان ، نخورده كی دانی
عقل ، چون نفش بست ، نفس سترد
عشق ، چون روی داد ، طبع بمرد

سنایی یاد كرد «لی مع الله» اشاره به حدیث شریف كرده است كه «مرا با خدای وقتی فراخی رسد كه فرشتهٔ مقرب وپیامبر مرسل را در آن مجال رفت وآمد نباشد»

همان است كه عقل به عشق جای خالی می كند :

صبر كم گشت و عشق روزافزون
كیسه بی سیم گشت و دل پرخون
عقل با عشق در نمی گنجد
زین دل خسته رخت برد برون

عقل رانعرهٔ عشق دیوانه کند :

برجمال چهرهٔ او

عقل ها را پیرهن

نعرهٔ عشق ، از گریبان

تا بدامن ، چاك زد !

عقل بوعلی سینا ، در کوی عشق نابیناست:

دست عقلت چو چرخ گردانست

پای بند دلت تن وجانست

همه تشریف عقل از الله است

ورنه بیچاره است و گمراه است

عقل در کوی عشق نابیناست

عاقلی کار بوعلی سیناست

تا کنون ، عقل بود پروی میر

زو کنون ، عقل گشت امر پذیر

عشق خورشید است و عقل اختری بیش نیست:

ایدل ار در بند عشقی

عقل را تمکین مکن

محرم روح الامینی

دیو را تلقین مکن

خوش نباشد ، مشورت با

عقل کردن پیش عشق

قبله تا خورشید باشد

اختری را دین مکن

عقل و نفس و طبع همه خدمتگار عشق شوند:

هر کرا ، عشق او جمال بود

درد بی دال ورا ، وُدال بود

گر چه بیرون طرب فزون دارد

نوحه گر عاشق از درون دارد

مرد عاشق، کبود پر باید

مرغ دولت، بریده پر باید

مرغ دولت، چو خانگی نبود

زاغ هر جائی بی بود، برود

نفس، در پیش عشق، سگ دار پست

نفس در راه عشق بیکار پست

عقل و نفس وطبیعت از پی زیست

همه در جنب عشق، دانی چیست:

نفس نقشی و عقل نقاشی

طبع کردی و عشق فراشی

وعقل را اختیار نماند:

این عشق جوهر یست، بدانجا که روی داد

بر عقل ز هر کران، بزند راه اختیار

پس باید عشق را گزید.

عشق یکر وبست، او را در بر عیسی نشان

عقل یکچشم است، او را در صف دجال کن

عشق محتاج تدبیر نیست، وعشق جز عشق معنی ندارد:

عقل را تدبیر باید

عشق را تدبیر نیست

عاشقان را عقل تر دامن

گریبان گیر نیست

عشق برتدبیر خندد

زانکه در صحرای عقل

هر چه تدبیراست، جز

بازیچهٔ تقدیر نیست

عشق عیار است، بر

تزویر تقدیرش چکار؟

عقل با حفظ است، کاو را
کار جز تدبیر نیست
مردعاشق،ارصد هزاران ـ
ـ دل‌دهد،یکدم بدوست
حاصل اندر دستش از
تفسیر،جز تشویر نیست
عاشقی با خواجگی،خصم ـ
ـ است،زآن در کوی عشق
هر کجا چشم افگنی
تیر است یکسر،سیر نیست
عین و شین و قاف را
آنجا که درس عاشقی است
جز که عین وشین و قاف
آنجا، دگر تفسیر نیست!

تن وجان و عقل را باید بگذاشت:

از تن و جان وعقل دل بگذر
در ره او دلی بدست آور

حتی که بستگی به جان مجاز نیست،تا چه رسد دابستگی به تن:

ای سنایی، بگذر از جان
در پناه تن مباش
چون فرشته یار داری
جفت اهریمن مباش!

به مسافر عشق،توصیه میکند:

ای مسافر اندراین ره
گام عاشق وار زن
فرش لاف اندرنو ر دو
گفت از کردار زن

منزلی کانجا، نشان ـ
خیمهٔ معشوق تست
خاك اندر سرمه سازو
بوسه بر دیوار زن
جان و دل را، در قبالهٔ ـ
ـ عاشقی، اقرار کن
پس بنام عاشقی، مهری
بر آن اقرار زن!
چون در معشوق کوبی
حلقه عاشق وار زن
چون در بتخانه جوئی
چنگ در زنار زن!

باید به شهر دل وطن گیرد، وپس پیش از مردن طبیعی بمیرد :

مبارز او بود کا ول
غزا با جان وتن گیرد
ز کوی تن برون آید
بشهر دل وطن گیرد
اگر خواهد بقا یابد
بباید مرد نفس اول
اگر معر ولی باشد
که هم از خویشتن گیرد
عیار آنست در عالم
که درمیدان عشق آید
مصاف هستی ومستی
همه برهم زدن گیرد
ازآن اسرار پوشیده،
که عاشق دارد اندردل

اگر بر خار بر خواند

همه عالم سمن گیرد !

مرا باری نشاید زد

بپیش هیچ عاشق دم

که هر ساعت غم دنیا

بگردم انجمن گیرد

حتی که عاشق را منزل دل هم تنگی می کند :

هر که شد مشتاق او

یکبارگی آواره شد

هر که شد جویای او

درجان ودل منزل نکرد

خدمت پروردگار ، باید یگانه قید گریبان بنده شود :

ایخدائی که رهیت افسر دوجهان نشود

تا پرحسب تو فرش قدمش جان نشود

چنگ دردامن مهر توچگونه زند آنک

سرورا خدمت تو قید گریبان نشود ؟

سخت بی ست بود ، درطلب کوی تو آنک

سرورا باد یه ، بر یادتو بستان نشود

موکب جان ستدن چون بزند لشکر عشق

او بجز بر فرس خاص ، بمیدان نشود

دلداده ، درسودانمکم ، نه سرو نه تن ونه خویشتن ونه دل است ونه جان :

چو آمد روی بررویم

که باشم من که من باشم ؟ !

چه خوش وقتی بود با من

که من بی خویشتن باشم

من آنگه خود کسی باشم

که در میدان حکم تو

نه دل باشم، نه جان باشم

نه سر باشم، نه تن باشم

ازین همه، معنی شعر معروف سنایی دانسته میشود، که سالک را نه تن و نه جان بکار است، و نه هر آنچه او را از دوست واماند :

مکن در جسم و جان منزل

که این دون است و آن والا

قدم زین هر دو بیرون نه

نه اینجا باش و نه آنجا !

بهرچ از راه دور افتی

چه کفر آن حرف و چه ایمان

بهرچ از دوست وامانی

چه زشت آن نقش و چه زیبا ؟ !

گواه رهرو آن باشد

که سردش یابی از دوزخ

نشان عاشق آن باشد

که خشکش بینی از دریا !

آزادی عاشق از ظواهر

در سرخس، هنگامی که شور عشق بر دل سنایی حاکم شد، با این کلمات مسلمانان را خطاب کرد، و فریاد بر کشید، تا طوق عقلانی یونانی را (که بوعلی و فارابی بر گردن ایشان افگنده بودند) برون کنند.

مسلمانان، مسلمانان !

مسلمانی، مسلمانی !

ازین آئین بی دینان

پشیمانی، پشیمانی

مسلمانی کنون اسمیست

بر عرفی و عاداتی

دریغا، کو مسلمانی؟ !

دریغا، کو مسلمانی؟ !

برون کن طوق عقلانی

بسوی ذوق ایمان شو

چه باشد حکمت یونان

بپیش ذوق ایمانی؟ !

مترس از دم و سنت

تو ئی بی پای چون دامن

چو اندرشاهره عشق

بی سر چون گریبانی:

بوقت خدمت یزدان

دلت را راست کن قبله

ازان کاین کار دل باشد

نباشد کار پیشانی

اگر راه حقت باید

زخود خود را مجرد کن

از یرا خلق و حق نبود

بهم، در راه ربانی

زیرا ین چنین راهی

دو عیار از سر پاکی

یکی زیشان «انا الحق» گفت

ود یگر گفت «سبحانی»

عاشقی را بر تر از خواجگی و فقاهت می‌شماسد :

ای سنائی چند لاف از

خواجه ومهتر زنی

دار قلابان نهی،

بی مهر سلطان زر زنی !

با «یجوز ولا یجوز» اندر ـ

ـ مشو ، در کوی عشق

رخت دل درخانه نه ،

تا کی چو در بان در زنی ؟ !

جامه مؤمن ، سینه کافر،

رسم ترسا یان بود

روی چون بو ذرنمایی ،

راه چون آزر زنی !

این همه رنگست ونیرنگ ـ

ـ است زینجاسربتاب

عاشقی شو، تامفاجا

چنگ در دلبر زنی

سماع روح ، نه درعلوم منقول باشد ونه در علوم معقول:

سماع روح عاشق را

نه از نقل آورد ناقل

شماع شمع حکمت را

نه ازعقل آورد یزدان

عشق، نه در شرع میسراست و نه در آب و گل این جهان:

عشق بازیچه و حکایت نیست
در ره عاشقی، شکایت نیست

هر که عاشق شناسد از معشوق
قوت عشق او بغایت نیست

چون وصیت کنم بعشق ترا
که مرا نوبت وصایت نیست

عشق مارا ولایتی داده ست
که کسی را چنان ولایت نیست

هر کرا عشق نیست در دل و جان،
در دل و جان او هدایت نیست!

عشق در عقل و علم در ناید
عشق را عقل و علم رایت نیست

عشق را بوحنیفه درس نگفت
شافعی را در و روایت نیست

عشق حی است بی تفاوت‌ها
عاشقان را از و شکایت نیست

عشق هست از بیرون بشر
عشق را آب و گل کفایت نیست!

یکساعت عشق، صد سال عقل را برابر است:

ای ز آب زندگانی
آتشی افروخته -

و اندر و ایمان و کفر
عاشقان را سوخته

ای تف عشق تو یکساعت
بجا ها نداخته

هر چ در صد سال، عقل ما
ز جان اندوخته!

سالک را دعوت میکند تا از دنیای علمای ظاهر، بسوی صحرای روحانی بیاید:

بیا تا اهل معنی را
درین عالم بهم بینی

بیا تا لطف ربانی و
احسان و کرم بینی

همه صحرای روحانی
پر از مردان حق بینی

زصوت وذوق داودی
همه جانها خرم بودی
نبودی در مسلمانی
بجز رسمی و گفتاری
زافغان مسلمانان
درین مردان رقم بودی

وازعقل وجان ودل ، وهمه ظواهر فارغ شود :

تا شده بی عقل وجان ودل ، درین ره کی شوی
محرم درگاه عشقی ، بایت زنار گرد !

رندان سحرگاهی را در یابد :

ایا معمار دین ، اول -
دل ودین را عمارت کن
پس آنگه خیزو رندان را
سحرگاهی زیارت کن
بسیم وزر ، خراباتی
همی باتو ، نرونا ید
تو با رند خراباتی
بجان ودل تجارت کن !

ضرورت فراغ ازظواهر ، سنائی را مایل به قلندری میکند :

برخیز ا یسنائی ، باده بخواه وچنگ
اینست دین ما وطریق قلندری
مرد آن بود که دا ند هرجای آی خویش
مردان بکار عشق نباشند سر سری

ضرورت فراغ ازریا ، وا نبوه مردمان صورت پرست ، اورا بسوی مستی وملامت جوئی می کشاند :

ای سنائی دل بداد ی
در پی دلدار باش
دامن او گیر ، واز—
-هردوجهان ، بیزار باش
مستی وعشق حقیقی
را بهشیاری شمر
نزد نادان مست ونزد —
زیرکان ، هشیار باش

از سر کوی حقیقت
بر مگرد و راه عشق
با غرامت همنشین و
با ملامت یار باش

عاشق از درد هجران چه ، بلکه از بند وصل وارسته میشود :

شرط مردان نیست ، در عشق جانان داشتن
پس دل اندر بند وصل و بند هجران داشتن
عشق نبود در مدارای صبر آموختن
عشق چبود؟ ذوق را همدرد درمان داشتن!

عشق جز به عشق نیاز مند نیست :

جز آتش عشق نیست پیرایهٔ عشق
اینست بتا مایه و سرمایهٔ عشق

مثال شمع را می دهد :

ور همی بایدت کله ناچار
همچو شمع ، آن کله ز آتش دار
کانکه در عشق شمع ره باشد
همچو شمع آتشین کله باشد!

تسلیم و توحید در عشق

باین گونه ، به معنی سخنان او ، در بارهٔ توحید ، و جستجوی خشنودی ذات یکتا که در « حدیقه » آمده ، دانسته میشود :

بحقیقت شنونه از سر جهل
نیست این نکته با بت نا اهل
کاین همه رنگهای پرنیرنگ
خم وحدت کند همه یکرنگ
پس چو یکرنگ شد همه او شد
رشته بار یک شد چو یکتو شد
دل و جانش نهفته شد حق جوی
شد ز بانش بحق « انا الحق » گوی
کانکه خشنودی احد جوید
نور توحید در لحد جوید
لحدش روضهٔ بهشت شود
در دو چشمش بهشت ... شود
عشق و آهنگ آن جهان کردن
شرط نبود حدیث جان کردن

آنکسانی که مرد این راهند
از غم جان و دل نه آگاهند
چون گذشتی ز عالم تگ و پوی
چشمهٔ زندگانی آنجا جوی
تو نه آری خبر ز عالم غیب
باز نشناسی از هنرها عیب
حال آنجای صورتی نبود
چون دگر کار عادتی نبود
جان بحضرت رسد ، بیاساید
وآنچه گذشت راست بنماید
چون رسیدی بحضرت فرمان
پس از آنجا روانه گردد جان
رخش دین آشنای داغ شود
مرغ وار از قفس بباغ شود
با حیات تو دین برون آید
شب مرگ تو روز دین زاید
در بیان شب دوشینه، از معراج عاشق مستانه سخن میگوید:
دوش ما را در خراباتی
شب معراج بود
آنکه مستغنی بد از ما
هم بما محتاج بود
عشق ما تحقیق بود و
شرب ما تسلیم بود
حال ما تصدیق بود و
مال ما تاراج بود
واین بود تسلیم وجدانگیز پدر یکتا پرستان، ابراهیم خلیل الله
چون عنانرا بدست حکم سپرد
آتش سی و هفت روزه بمرد
آری آری چو دوست آن باشد
نار نمرود بوستان باشد
دردم قربت، عاشق را باید که من و تو بگذارد و از او، او را بخواهد:
چون ترا بار و ، اوی بردرگاه
آرزو زو مخواه، او را خواه!
چون خدایت ز دوستی بگزید
چشم شوخ تو دید نی همه دید

بر نگیرد جهان عشق «دوئی»
چه حدیث است این «منی و توئی» ؟
نیست در شرط اتحاد نکو
دعوی دوستی و پس «من و تو» !
بند «، کی گردد آنکه باشد حر
کی توان کرد ظرف پر را پر !

عشق تحمل دویی را ندارد :

بر نگیرد جهان عشق دوئی
چه حدیث است این حدیث توئی ؟ !

خود پرستی بت پرستیست :

حقیقت بت پرستست آن
که در خود هست پندارش
برست از بت پرستی چون
در پندار در بندد
بسا پیرمناجاتی
که بر مرکب فروماند
بسا رند خراباتی
که زین بر شیر نر بندد !
برو همچون سنائی باش
نه دین باشی و نه دنیا
کسی کو چون سنائی شد
در این هردو در بندد !

عشق آزادیست :

از حلال و از حرام، گذشته ست کام عشق
هستی و نیستی ست، حلال و حرام عشق
تسبیح و دین و صومعه آمد نظام زهد
زنار کفر و میکده آمد نظام عشق
آزاده ما نده ایم، ز کام و هوای خویش
تا گشته ایم از سر معنی غلام عشق
زان دولتی که بیخبران را نصیبه ایست
کم باد نام عاشق و کم باد نام عشق !

آزادی از همه ظواهر ومعنی ظاهری صواب وخطا :

آنجان بود شریف
که دم دم، ز دست «دوست»

هر لحظه ، جام جام
زلال بقا کشد !

مرد آن بود که در —
— ره پاکی ، چو عاشقان

خط بر سر صواب و
قلم بر خطا کشد !

آزادی از معنی ظاهری کفر و دین :

هر که بر روی تو باشد
عاشق ، ای جان جهان

با جهان جان نباشد بود
او را ، هیچکار !

عالم کون و فساد ، از —
— کفر و دین آراسته ست

عالم عشق از دل
بریان و چشم اشکبار

وآن زمان است که در عشق جان دهد :

ای سنایی کفر و دین در
عاشقی یکسان شمر

جان ده اندر عشق و آنکه
جان ستان را جان شمرا

پس این راه را می گزیند :

خیزیم و رویم از پی یار
گیریم دو زلف آن دلارام

گردیم مجاور خرابات
چندان بخوریم بادهٔ خام

کز مستی و عاشقی ندانیم
کاندر کفریم یا در اسلام

گردی گفتیم ، خاصکانیم
امروز شدیم ، جملگی عام

امروز زما نه خوش گذاریم !
تا فردا چون بود سرانجام ؟!

نیستی وهستی عاشق

در قصیده معروف بنام «کنوز الحکمه ورموز المتصوفه» در معنی «لا اله الا الله» بیان «لا» را می‌دهد و سرانجام عشق و حال عاشق را می‌گوید:

طلب ای عاشقان خوش رفتار
طرب ای نیکوان شیرین کار
زین سپس دست ما و دامن دوست
بعد ازین گوش ما و حلقهٔ یار
در جهان شاهدی و ما فارغ!
در قدح جرعه‌ای و ما هشیار!
خیز تا ز آبروی بنشانیم
گرد این خاک تودهٔ غدار
وز پی آنکه تا تمام شویم
پای بر سر نهیم دایره وار
پس بجاروی «لا» فرو روبیم
کوکب از صحن گنبد دوار
تا ز خود بشنود، نه از من و تو
«لمن الملک واحد القهار!»
همچو نمرود قصد چرخ مکن
با دو تا کرکس و دو تا مردار
کز دو بال سریش کرده نشد
هیچ طرار جعفر طیار
عقل در کوی عشق ره نبرد
تو از آن کور چشم، چشم مدار
کاندر اقلیم عشق بیکارند
عقلهای تهی رو پر کار
کی توان گفت سر عشق بعقل
کی توان سفت سنگ خاره بخار
نکند عشق، نفس زنده قبول
نکند باز، موش مرده شکار
از ره ذوق، عشق بشناس
آن موسی ز راه موسیقار
عاشقان را از عشق نبود رنج
دیدگان را از نور نبود نار

جان عاشق نترسد از شمشیر
مرغ محبوس نشکهد ز اشجار

زانکه بردست عشق باز انند
ملک الموت گشته در منقار

مطلب را در بیتی خلاصه کرده است :

تا در ره عشق، چون آتش و آب
از خود نشوی نیست به هستی نرسی

معراج عاشق دار منصور حلاج است(۲۴۴-۳۰۹ ه.ق) که ریختن خونش، نشود و نیم قرن پیش از سنائی در بغداد، از روی حکم اهل ظاهر حلال شمرده شده بود

ایدل ار عقبات باید،
دست از دنیا بدار

پاکبازی پیشه گیرو
راه دین کن اختیار

گرچو بوذر آرزوی
تاجداری روز حشر

دار چون منصور حلاج
انتظار تاج دار

از حدیث عشق جان
باز ان سزن برخیره لاف

تا تو اندر بند عشق
خویش باشی استوار

نیست عشق لایزالی را
در آن دل هیچکار

کوه نوز اندر صفات
خویش، ماندست استوار

هیچکس را نامده است از
دوستان در راه عشق

بی زوال ملک صورت
ملک معنی در کنار ا

هر که در میدان عشق
نیکوان گامی نهاد

چار تکبیری کند
بر ذات او، لیل و نهار

ابلیس در تن آدمی و دو صد فرعون در نهاد اوست تا «الاالله» بگوید ، و حال را با قال یکی کند:

زیر دام عشوه تا چند
ای سنائی دم زنی؟!
گاه آن آمد یکی کاین
دام و دم برهم زنی!
تا تواند ره بوست باشد
بی گمان ابلیس تو
تا تواند رعشق دم در
خانهٔ آدم زنی
گوئی: «الا الله» و آنگاهی
ز کوته دیدگی
گه رقم بر علم و گاهی
تکیه بر عالم زنی
در نهاد تو دو صد
فرعون با دعوی هنوز
تو همی خواهی که چون
موسی عصا بر یم زنی
نشنود گوش تو هرگز
صوت موسیقار عشق
تا تو در بزم مراد
خویش زیر و بم زنی
حال را با قال همره کن
تواندر راه عشق
ورنه چون بیما بگان
تا کی دم مبهم زنی؟

وانیک احوال عاشقان حق:

زخم خواران حکم، چون سندان
رخ بکرده زضعف، چون سوهان
چون همی عشق آنجهان دارند
همچو شمه د و سر زجان دارند
بیششان روزگار چون بنده
دهر از انفاسشان نزاینده
هرکجا ذکر او بود، تو که یی؟
جمله تسلیم کن بدو، تو چه یی؟

مال و تن را بکردگار سپار
تا درون سرای یابی بار

ندیدن ما و من را:

بگذر از گفتار ما و من که لهواست و مجاز
عاشق مجبور را زیبا نباشد ما و من

ندیدن خودی را و من و تو را:

با «خودی» هردو دیو وش باشیم
بی «من و تو» من و تو خوش باشیم

خودی یعنی هستی، نفس در راه حق حجاب باشد:

در ره دین تنت حجاب تو است
هستی تو، برت نقاب تو است

هستی خویش را ز ره برگیر
تا شوی بر نهاد هستی میرا

عاشق را گوید که میان تو و دوست حجاب «تو» ستی، آنرا از برپای درآر!:

از تو تا دوست نیست ره بسیار
ره توئی پس بزیر پای درآر

از ازل، پیش عشق، همت و زور
خود کمربسته زاده اند، چو مور
جهد کن تا چو سرگ بشناید
بوی جانت ز کوی او یابد

زیر پای آر گوهر جانت
تا بدست آید آب حیوانت
با دل و جان نباشدت یزدان
هردو نبود ترا همین و همان

نفس را سال و ماه کوفته دار
مرده انگارش و بجا بگذار

چون تو فارغ شدی ز نفس لئیم
برسیدی بخلد و ناز نعیم
پیش آنکس که عشق برسر اوست
کفر و دین هردو پرده در اوست

پس عاشق خود را فنای معشوق کند، در عشق نیست شود، و آنگاه در عشق وجود و هستی پذیرد، یعنی که بیرنگ شود و رنگ عشق گیرد، و بی نام شود و نام عشق گیرد:

وجود عشق عاشق را
وجود اندر عدم سازد
حقیقت نیست آن عشقی
که بر هستی رقم سازد
نسازد عشق رنگ از هیچ
روبی ، بهر مخلوقی
که رنگ عشق بی رنگی
وجود اندر عدم سازد
جمال عشق آن بیند
که چشم ، سر کند بینا
سماع وصل آن بیند
که گوش سر ، اصم سازد
علم بودن ، بعشق اندر
مسلم نیست ، جز آنرا
که همچون کوس ، جای خورد
ز بیرون شکم سازد!
بمهر عشق ، در ملک --
خدا ، آن دهخدا گردد
که شادی خانهٔ دل ، در
میان شهر غم سازد !
نشست عاشق اندر بت -
کده ، واجب کند زیرا
که آه عاشقان از بت --
کده ، بیت الحرم سازد !
هر آن چشمی که عشق از
قبله خود ، سرمه یی دادش
سر آن تا جور بیند
که برخاکش قدم سازدا

قربانی در عشق :

پاکبازی وجانبازی عاشق را بیان می کند:

ای سنائی کی شوی در
عشقبازی دیده باز
تا نگردی ز هوای
دل ، براه دیده باز

زانکه عاشق را نیاز آنکه
شفیع آید بعشق
گز سر بینش ، ز کل
کون ، گردد بی‌نیاز
نیست حکم عقل جایز
یکدم اندر راه عشق
زانکه بیرونست راه او
ز فرمان و جواز
رنج عاشق ، باز کی گردد
بدستان و فسون
شام عاشق ، صبح کی گردد
بتسبیح و نماز
عاشق آن باشد که کوتاهی
نجوید بهر روز
گر شب هجران شود
جاوید برجانش دراز
ای دل ار چون سرو ، بالان
نیستی در راه عشق
دست را ، زی گلستان
وصل معشوقی میاز !
تا بوصف جان ، خرد
بازان بود در راه خود
عشق جانان مرترا
هرگز نگردد دلنواز
جان شیرین بر بساط
عاشقی ، بی تلخی‌ئی
درهوای مهرجانان
پاکبازی کن ، بباز !
معنی جانبازی منصور حلاج آن بود ، که سر بریده به هوام سخن نمی گوید :
دلبر جان‌ربای عشق آمد
سر بر سر نمای عشق آمد
عشق با سر بریده گوید راز
زانکه داند که سر بود غماز

عشق هیچ آفریده را نبود

عاشق جز رسیده را نبود

خیز و بنمای عشق را قامت

که مؤذن بگفت «قدقامت»

عشق گویندهٔ نهان سخنست

عشق پوشندهٔ برهنه تنست

چنان مشهور است که بایزید بسطامی «سبحانی» گفته بود یا خون دل منصور حلاج بر زمین ریخته «اناالحق» نوشته بود . سنایی ثنای خدای را می گوید :

مقدسی که قدیم است از صفات و کمال

منزهی که جلیل است بر نعوت جلال

هزار نافهٔ مشک ازل دهد هر شب

برای نفخهٔ عشاق بر جنوب و شمال

نهاده در دل عشاق سرهای قدم

چگونه گوید سر ازل زبان کلال ؟

هر آنکه سربت «سبحانی» و «انا الحق» خورد

بتیغ غیرت او کشته در هزار ارتحال

در حدیقه نیز بیان حال پاکان و معنی وجد با یزید و منصور حلاج را می آرد و شرح میدهد که حکمت جانبازی منصور آن بود که رازمیان اوباش فاش نشود :

تنقیت کردن نفوس از بد

تقویت کردن روان ز خرد

رفتن از منزل سخن کوشان

برنشستن بصدر خاموشان

رفتن ازنعل حق سوی صفتش

وز صفت زی مقام معرفتش

آنکه از معرفت بعالم راز

پس رسیدن بآستان نیاز

با نیاز آنگهی که گشتی یار

دل برآرد زنفس تیره دمار

دردرون تو نفس دل گردد
زان همه کرده ها خجل گردد :

خان و مانش همه براند ازد
در ره امتحانش بگدازد

درتن تو چو نفس تو بگداخت
دل بتد ریج کار خویش بساخت

پس از و حق نیاز بستاند
چون نیازش نماند حق ماند

نه زبیهوده گفت و نادانی
بایزید ار بگفت «سبحانی !»

پس زبانکه راز مطلق گفت
راست جنید کو «انا الحق» گفت

راز خود چون زروی داد به پشت
راز، جلاد گشت او را کشت

راز، چون کرد ناگهانی فاش
بی اجازت، میانه او باش

روز رازش چو حق نمای آمد
نطق او گفتن خدای آمد

صورت او نصیب دار آمد
سیرت او نصیب یار آمد

جان جانش چو شد تهی ز او از
خون دل گشت بر نهان غماز

در حقیقت، عشق و عاشق و معشوق یکی است :

عشق ذات و صفات، شرکت نیست
بت پرستید ن از سپه رو نیست

عشق هم عاشقست و هم معشوق
عشق دورویه نیست، یکرو نیست !

و نیز می گوید:

زانکه عشق و عاشق و معشوق

بیرون ز بسن صفات،

یکتن اند ای بیخرد

نز روی نقش، از روی ذات!

پس باید زنگار را از آیینه سترد:

کرا معشوق جزعشقست از آنست

که او آیینهٔ زنگار دارد

نه هموار است راه عشق آنکس

که با جان عشق را هموار دارد

در عالم وجد احوال خود را می گوید:

گرچه از جمع بی نیازانیم

عاشق عشق و عشقبازانیم

نفس را باید نقش شاد روان (یعنی خیمه گاه) بشمار آورد و شهوت را قربان کرد، تا عشق معشوق و عشق را یکی دید:

خیز تا در صف عقل و

عافیت، جولان کنیم

نفس کافی را بدل بر،

نقش شاد روان کنیم

دشنهٔ تحقیق بر

داریم، ابراهیم وار

گوسفند نفس شهوانی

بدو قربان کنیم!

عاشق ومعشوق وعشق

این هرسه رادر یك صفت

گه زلیخا، گه نبی،

گه یوسف کنعان کنیم

روح با طن گر چو یوسف
که شده است از پیش ما
ما چو یعقوب از غمش ،دل
خانهٔ احزان کنیم

نار عشق و بادعزم و
خاك دانش وآب جزم
عالم علم سنایی ، زین
چهار ارکان کنیم

گاه رزم آمد،یا
تا عزم زی میدان کنیم
مردعشق آمدیا
تا گرد او جولان کنیم

چنگ درفتراك آن
معشوق عاشق کش زنیم
پس لگام نیستی را
بر سر فرسان کنیم

خاکپای مرکب ـ
عشاق را ، از روی فخر
تو تیای چشم شاهان
همه کیهان کنیم

و این است معنی عشقی که ازلی بوده :
پیش از آن کادم نبود و
نام آدم کس نبرد
در دماغ عاشقان بود ست
از پی سودا خمار
عقل را تقدیر چون
از پرده بیرون کرد، گفت :

گرد هر عاشق مگرد

ای معتضر ، هان زینهار !

زانکه ایشان در جهان

دیوانگان حضر تند

بند ایشا را نشاید

دست از ایشان بازدار !

گر زتو بندی بدی

برپای مجنون در عرب

عشق لیلی را ندادی

جای در دل خوار خوار !

لاجرم چون راه داد

از درد ، دردل عشق را

برکشید از عشق لیلی

تیغ بروی صد هزار

این مطلب را در حدیقه در مقام اندرز گوید :

لیستانی که برد رش هستند

نه کمر بر درش کنون بستند

کز ازل پیش عشق همت وزور

خود کمر بسته زاده اند چو مور

جمله اعضات را به بند درآر

جان و اسباب جملگی بسپار

ای بجاه غرور ماه اسیر

برتو دیو هوا بر ست امیر

خیز ، کاین خاکدان سرای تو نیست

این هوس خانه ایست ، جای تو نیست

چکنی بیهده بساط نشاط

اندرین صد هزار ساله رباط ؟

گر قبای فنا ، بخواهی دوخت
برکش از سر قبای آدم تو خت
خویشتن را از ین قفس برهان
بعد از عاقلی برهان
باش کبوتر در نشیمن خاک
ور نه بگذر ز انجم و افلاک !

عاشق را باید که از خود رهایی یابد :

چشم رو تن باد مان کزخود رهایی یافتیم
در مغاک خاک تیره ، روشنائی یافتیم

از خود چه ، بلکه از ان محبت که از جانب اوست رهایی یابد و همه محبت از سوی معشوق شود چنانکه آب جوی آب دریا شود :

خاصه عشق هست مقلوبش
خود ترا شرح داد مقلوبش
ابر چون زآفتاب دور شود
عالم عشق پر زنور شود
ابر چون کبر مظلم است و کدر
کاب در جمله تا است ومضر
اندک او، حیات انسان است
باز بسیارش آفت جان است
بس موحد محب حضرت اوست
که محبت ، حجاب عزت اوست
ای محب وصال حضرت غیب
تا نجوئی وصال طلعت غیب
نکشی شربت ملاقاتش
نچشی لذت مناجاتش
پردهٔ عاشقان رقیق تر است
نقش این پرده ها دقیق تر است

دست وپائی همی زن اندر جوی
چون رسید بپارسی، زجوی مگوی

این است معنی فنا از خود:

کسی را که سر حقیقت عیان شد
مجازهای وی از وی نهان شد
نشان آن بود بر وجود حقیقت
که نام وی از نیستی بی نشان شد
نه بینی که هرکاو زخود گشت فانی
قرین قضا گشت و صاحب قران شد

مرگ عاشق و آخرت عاشق

واین است معنی تجرید که آغاز توحید است:

هرکه خواهد ولایت تجرید
وانکه جوید بدایت توحید
ازدرون نش، نباید آسایش
وزبرونش، نشاید آرایش
آن ستایش که درنمایش اوست
برگ آرایش ستایش اوست

حالی است که به نیستی عاشق در معشوق، و بی نشان اودرنشان معشوق منتج میشود:

اگر ذاتی تواند بود
کز هستی توان دارد
من آن ذاتم که او از نیستی
جان وروان دارد
وگر هستی بود ممکن
که کم از نیستی باشد
من آن هستم که آن ازبی
نشانیها، نشان دارد

عاشق درنیستی نفس، چون اسپند درآتش هست شود، یعنی درهستی عشق : - ،

پیش مردان راه، رخ مفروز
خویشتن راتوچون‌سپند بسوز
آن جمال تو چیست؟ مستی تو!
وان سپند توچیست؟ هستی تو!
خویشتن را در این طلب بگداز
در ره صدق جان ودل در باز
جهد کن تاز نیست هست شوی
وز شراب خدای مست شوی
هر که آزاد گرد د آنجا پست
حلقه در گوش وبند بر پا بست
لیکن آن بند به که مرکب بخت
لیکن آن حلقه به که حلقه و تخت

معنی بهشت، عوام را چیزی است وعاشقان را چیزی :

مرغ وحور از بهشت‌ا بدان است
حکمت ودین بهشت یزد ان است
نبود جز جمال ایز د قوت
عاشقا نرا بجنت ملکوت

درمقام منا جات می گوید :

در بهشت فلك، همه خاما ن
در بهشت تو، دو ز خ آشا مان

پس عاشق راست که‌از آرزوی بهشت، ، آزاد شو د :

زاشده در بهشت ودارسلام
چو ن سلا مت بود ،نیا فته کا م؟
چون ازین هر دو فارغ آئی تو
آنگهی، خیر را بشا ئی تو

در مناجات می گوید :

خنده گریند عاشقان از تو

گریه خندند عارفان از تو

بردرت خوب وزشت را چکنم؟

چون تو هستی بهشت را چه کنم ؟

عشق بهتر است از خلد ، وزیرکی کار ابلیس است، عاشقی کار آدم ،ورنه دل وعقل وجان تا به عشق تسلیم نشوند ، بیهوده اند :

دل خریدار نیست جزغم را

آن بنشنیده ای؟ که آدم را ،

عز علمش سوی جنان آورد

باز عشقش بخاك دان آورد ؟

چون رهٔ عشق رفت ، سلطان شد

چون ره خلد رفت ، عریان شد

عشق در پیش گیرو دل بگذار

که زدل خیره برنیاید کار

زیرکی دیو و عاشقی آدم

این بمان تابدان رسی دردم

عاشقی بستهٔ خرد نبود

علت عشق نیك و بد نبود

مرد را عشق تاج سر باشد

عشق بهتر زهر هنر باشد

عقل عزم احاطت وی کرد

عزت عشق پای او پی کرد !

عاشق دگران را بگذارد ، ودر پی سلامت لبا شد ، وازمرگ نترسد ، زیرا هر که ازعشق زنده شود ، هرگز نمیرد :

عشق و پس التفات زی دگران

سوی غیری بغافلی نگران

هر که او مدعی بود در عشق

هست بیداد کرده او بر عشق

عشق را راه بر سلامت نیست

دوره عشق استقامت نیست

عشق را بیخودی صفت باشد

عشق را خون دل صلت باشد

هر کجا عشق چهره بنماید

دل وجانش بجمله بر باید

کس نیابد به عشق بر پیروز

عشق عنقای مغربیست امروز

چون بترسی همی ز مردن خویش

عاشقی باش تا نمیری پیش

که اجل جان زیرکان را برد

هر که از عشق زنده گشت نمرد

این است معنی مرگ مرعاشق را و معنی « موتوا قبل أن تموتوا » یعنی بمیرید پیش از آنکه بمیرید ، ومطلب از آن آزاد شدن از زندگانی جهان گذران است پیش از آنکه اجل فرا رسد :

بمیر ای حکیم از چنین زندگانی

کز این زندگانی چو مردی بمانی

ازین زندگانی ، زندگانی نخیزد

که گرگست ونابد زگرگان شبانی

درین خاکدان پر از گرگ تا کی؟

کنی چون سگان ، رایگان پاسبانی!

بیك روزه رنج گدائی نیرزد

همه گنج محمود ز ابلستانی

بدان عالم پاك مرگت رساند

که مرگ است سرمایهٔ زندگانی

بجز مرگ؛ باجان عقلت که گوید؟

که تو بیزبان نستی ، مهمانی !

در حدیقه گوید :

پیش مردن بمیرد تا برهی
ور نمردی ، وزو بجان نرهی

عاشق پس از فراغ از ساز و برگ جهان ، دیگر از روبرو شدن به اجل نهراسد :

چون ازین شاخها شدی بی برگ
دست را در کمر زنی با مرگ
نشوی مرگ را دگر منکر
یابی از عالم حیات خبر
دست تو چون بشاخ مرگ رسید
پای تو گرد کاخ برگ دوید

درین صورت ، مردن جسم ، زادن جان می شود ، و عاشق از مرگ بدل و جان استقبال میکند :

در جهانی که عقل و ایمانست
مردن جسم ، زادن جانست
تن فدا کن که در جهان سخن
جان شود زنده چون بمیرد تن
دشمن حق تن است ، خاکش دار
قبلهٔ حق دلست ، پاکش دار
مرگ هدیه ست نزد دانده
هدیه دان میهمان ناخوانده
سوی دین ، هدیهٔ خدایش دان
آنکه ناخوانده آیدت مهمان
مرگ چون رخ نمود ، هیچ منال
بدل و جان همی کن استقبال

مرگ عاشق مرگ نیست ، زیرا مرگ درآن زمان خود مرده باشد :

روزی آخر ز چرخ پاینده
هم توسائی وهم بساینده

گر ترا از حواس ، مرگ برید
مرگ هم مرگ خود بخواهد دید
هاون ارچند چیز ها ساید
هم بسوده شود چو وقت آید

باین معنی ، عاشق را گوید تا مرگ را حق بد اند

مرگ را جوی کاندرین منزل
مرگ حقست و ز ندگی با طل

این حکایه را می آورد :

عاشقی را یکی فسرده بدید
که همی مرد و خوش همی خندید
گفت کاخر بوقت جان دادن
چیست این خنده و خوش استادن
گفت خوبان چو پرده برگیرند
عاشقان پیششان چنین میرند

عشق برتر ازمرگ ،وچون ملك الموت است مرگ را :

آتش بارو برگ باشد ، عشق
ملك الموت مرگ باشد ،عشق

و عاشق را مرگ نیست :

پایان عاشقی نه پدید است تا ابد
پس سال وماه و ملت دراو از کجا بود
آنرا که زندگیش بعشق است ،مرگ نیست
گرگز همان مپر که مرا و را فنا بود

وآن منزلی است که عشق بر دل سلطنت کند :

ای عشق تو بر دلم خداوند ،
من بندهٔ عشق جاودانم !

عیسی علیه السلام،راه جمعهٔ صلبوت را پیمود،وآماده شد که ناسوت یعنی شخص آدمیزاد او بر دار کشیده شود(و خدای او را از دار نجات داد)و او را هستی جاودان نصیب شد:

بر در شه گدای نان خواهد
باز عاشق غذای جان خواهد
عاشقان جان و دل فدا کردند
ذ کر او روز و شب غذا کردند

کی زه«لاهوت»خود بیابی بار
تات«ناسوت»بر نشد بردار
زآنکه عیسیت را سوی«لاهوت»
«هست» در راه جمعهٔ صلبوت

نیست کن هرچه راه ورای بود
تات دل خانه خدای بود!

و این حال مخلصان است، که خدای مقصد خلقت ایشان را عشق فرموده:
کی تبه‌گرداندش هرگز بدست کارروز
صورتی کایزد برای عشقبازی آفرید!

و عاشق را باید که همه دوست شود:
تا در چمن صورت خویشی بتماشا
یك میوه ز شاخ چمن دوست نگیری

از پوست برون آی و همه دوست شو،اینرا
کانگه که همه دوست شوی،هیچ نمیری

و از می عشق یزدان،هرگز هشیار نشود:
خواهی که بیاسائی
مانند سنائی تو
هرگز ز می عشقش
هشیار نباید شد!

در«حدیقه» سخن از زیرکی ابلیس گفته است و در دیوان بیان حال ابلیس را از زبان وی می آرد،چنانکه منصور حلاج از زبان ابلیس بیان کرده بود:
با او دلم بمهر و مودت یگانه بود
سیمرغ عشق را دل من آشیانه بود

در راه من نهاد نهان دام مکر خویش
آدم میانه حلقهٔ آن دام دانه بود
میخواست تانشانهٔ لعنت کندمرا
کرد آنچه خواست آدم خاکی بهانه بود
بودم معلم ملکوت اندرآسمان
امید من بخلد برین جاودانه بود
هفتصدهزار سال ، بطاعت ببوده ام
وزطاعتم هزار هزاران خزانه بو.

در لو ح خوانده ام کـه یکی لعنتی شـود
بود م گمان بهر کس و بر خودگمان نه بو د
آدم ز خا ك بود من از نور پا ك او
گفتم یگانه من بوم و او یگانه بود
گفتند ما لکا ن که :نکردی تو سـجده ای !
چون کر د می ، که با منش این در میان نبود ؟
چو ن سخن از « مکر » خیر الما کرین آمده ، درینجا به «حدیقه»
رجوع میکنیم و کلما ت « حدیقه» هم به پیرو ی منصور حلاج است
که گفته بود« ترا تو صیه میکنـم تا به مهر خدای غر ه نشو ی ، و
ایمن نبا شی »:سنا یی در مناجات می گو ید :

امن و مکر تو هر دو یکسا نست
عاقل از مکر تو هراسا نسـت
ایمن از مکر تو نشاید بو د
طاعت و معصیت ندارد سو د

می خواهد احوا ل عاشق را د رسخن آرد ،اما می داند که بایداز
کار منصور عبر ت بگیرد ، و ازگفتن نگفتنی ها زبا ن باز دارد :

چنان گشتم ، که نشنا سـد
کسم جز بیچگو نه چـو ن
که ذات من ، نه تن دا ر د
نه دل دارد ، نه جان دارد !
دوصد بر هان فـزو ن دارد ،
خرد بر نیستی مـن
بهر بر هان که بنما یـد
دو صد گو نه بیـان دارد !
که داند تا چـه چیز م مـن
که بار ی من نمی دانـم
وگر چه نیك اند یشـم
که ذا ت من ، چه سان دارد؟
نگنجم در سخن پس مـن
کجا در گنجد ، آنکس کـا و
بدستی در ، مـکا ن دا ر د
بدستی در ، ز مـا ن دا رد
اگر بسیار بیند یشی
خرد باشد از او عاجز
کجا بر آسما ن تا نـد ـ
ـشد آنکو نردبا ن دارد

خرد کمتر از آن باشد
که «او» درو ی کند منزل
مغیلان چیست تا سیمر غ
درو ی آشیا ن دارد ؟

خرد را آفر یند او
کجا اندر خرد گنجد
بنان در خط نگنجد ار
چه خط نقشس از بنان دارد !

خرد چو ن جست یکچند یشس
باز آمد بنو میدی
چه چیز است اندرین دلها
که دلها رانوا ن دارد ؟

ورای هست و نیست و گفت
وخاموشی واندیشه
ورای این و بر تر زین
هزارا ن ره مکان دارد !

معانی و سخن ، یك با دگر
هرگز نیا میزد ،
چنان چو ن آب‌و چون رو غن
یك از دیگر گرا ن دارد !

معانی را اسا می نه ،
اسا می را معانی نه ،
وگر نه گفته گفتـــــی
آنچه در پرده نهان دارد !

همی‌د ردم‌از آن آید
که حالم ، گفت نتوانم
مراتنگی سخن در «گفت»
سست و ناتوا ن دارد !

معا نیها ی بسیار است
اندر دل مرا لیکن
نگنجد چو ن سخن در د ل
زبان راتر جمان دارد !

مرا، هر گه سخن گویم
شود عالی سخن‌لیکن
نگهبا نم خرد باشد
زگفتی کان زیان دارد .

دریغا آن سخن ها یی
که دانم گفت نتوانم
وگرگویم از آن حر فی
جهانی کی توا ن دارد

بجا یی می رسد که کو تا هـی‌بیان و گمان ، آد می را در مـی یابد :

از هر چه گمان برد دلم، یار نه‌آن بود
پندار بدآن عشق‌ویقین جمله‌گمان بـود

در جستجو ی‌معشو ق سراسیمه میشود و گر داگرد زمین را (که مد ور می شناسد) وآسمـا ن‌را می جوید :

ما رازعشق گرد ی
چون آسیا ی گر دان
خود همچو دانه گشتی
در ناو آسیا یی
که در زمین دلها
پنهان شو ی چو پروین
گاه از سپهر جا نها
چون ماه نو بر آئی
گو یی : مرا بجو یی
آخر کجا بجویم ؟
در گرد گو ی ارضی ؟
یا حلقهٔ سمایی ؟

مجنو ن وار سخن می گوید :

ای مسلمانا ن ، ندانم
چارهٔ دل چو ن کنم !
یا مگر سو دای ــ
عشق او، زسر بیرو ن کنم
آتشی دار م درین دل
گر شر ار ی برزنم
آب دریا هابسوزم
عالمی ها مون کنم
مسکن‌من، در بیابا ن
مونس من آهو ا ن
هر کجا من نی زنم
از خون دل جیحو ن کنم !

غریق بحر محیط عشق میشود :

ای مسلما نا ن، مرا
در عشق آن بت غیر ت است
عشق باز ی نیست کاین خود
حیر ت اندر حیر ت است
عشق دریا ی محیط و
آب دریا آتشست
مو جها آید که گو یی
کو هها ی ظلمت است
د رمیان لجه اش سیصد
نهنگ داور ی
بر کرا ن ساحلش صد
اژدها ی هیبت است
کشتیش از اند هان و ــ
ــلنگر ش از صا بری
باد بانش رو نها ده
سو ی باد آفت است !

ناگها ن لطف ایزد نجاتش می‌دهد:

مرده بود م غر قه گشتم
ای عجب زنده شد م
گو هری آمد بدستم
کش دو گیتی قیمت است

خلاصهٔ طریقت عاشقا ن

این همه راز های مرا حل عشق‌را در حدیقه بیان میکنند :

عشق را رهنمای ور ه نبود
در طریقت سرو کله نبود
عشق معشو ق اختیاری نیست
عقد زانسا ن که‌توشماری‌نیست
عشق راکس و جود نشناسد
هر دلی راوطن نه بر باشد
گر نکو بنگری ، نه جای شک‌است
عشق را ر ه و رای نه فلک‌است
سو ی آن ، کفر و دین‌و زشت‌ونکو ست
که زدین نقش بیند از د ل‌پو ست

نقد عشق از سرا ی ار.واحست
نه ز اشخا ص و شکل اشباحست !
راه نایافته ، یافتن است
عشق بی‌خویشتن ، شتافتن‌است
کفر ودین ، عقل ناتمام بو د
عشق باکفر ودین، کدام‌بود ؟
هر چه در کائنا ت جز و و کل‌اند
در ره عشق طاقهای پل انـــــد
عاشقی ، خود نه کار فرزانه‌است
عقل در راه عشق دیوا نـــه است
در رهٔ عشق کاینات همه
ستد از عجز خود برات همه
عود و بیدی که‌سو ختی همبر
دود اگر دو، یکیست خاکستر
پیش آنکس که عشق ر هبـــر اوست
کفر ودین هر دو پر د هٔ د راوست
عشق بر تر ز عقل‌واز جانست
«لی مع الله» و قت‌مردانست
عقل، مرد یست خوا جگی آمـــــوز
عشق، در دیست پادشا هی سوز
عرش و فرش‌از نهاد اوحیران
باز گشته ز راه سر گردا ن
کس نداد ه نشان ز جو هرعشق
هیچکس نا نشسته همبرعشـــق
آنرا که خدا خواسته ، از عشق گریز نباشد :
بر گذرگاه باز روز شکار ،
آمن از قبض کی بود دراج !
مراحل دشوار عشق و عا شقی‌رابیا ن میکند :
عاشقی گر ، خوا هی‌از دیدار ـ
ـمعشو قت نشا ن
گرنشا ن خواهی ،در آنجا
جان و دل بیرو ن نشا ن !
چون مجرد گشتی و
تسلیم کرد ستی تودل
بیگما ن آنگه تو از
معشو ق خود یابی نشان !

چون ز خود بیخود شدی
معشوق خود را یافتی
ذات هستی ، در نشان ــ
ــ نیستی دیدن توان
نیستی دیدی که هستی را
همیشه طالبست
نیستی جوینده را هستی
گم اندر کهکشان !
تا همی جویم بیابم
چون بیابم گم شوم
گمشده گمکرده را
هرگز کجا بیند عیان !
چون تو خود جویی مرا ورا
کی توانی یافتن
تانبازی هر چه داری
مال و ملك و جسم وجان !
آنگهی چون نفی خود دیدی ــ
ــ و گشتی بی ثبات
گه فنا و گه بقا و ــ
ــ گه یقین و گه گمان
گه تحرك گه سکون و ــ
ــ گاه قرب و گاه بعد
گاه گویا گه خموشی ــ
ــ گه نشستی گه روان !
گه سرور و گه غرور و ــ
ــ گه حیات و گه ممات
گه‌نهان و گه عیان و ــ
ــ گه بیان و گه بنان !
حیرت اندر حیرت است و ــ
ــ آگهی در آگهی
عاجز در عاجزی و ــ
ــ اندهان در اندهان !
هر که ما را دوست دارد
عاجز و حیران بود
شرط ما اینست اندر ــ
دوستی دوستان !

(بنان کلمهٔ عربی بمعنی انگشت است)

ودر «حدیقه» نیز اکثر مطالب را برعشق ، چنین مختص می‌کند:

آب آتش فرو ز عشق آمد
آتش آب سو ز عشق آمد
عشق بی چار میخ تن باشد
مرغ دانا قفس شکن باشد
بندهٔ عشق جا ن حر باشد
مرد کشتی ، چه مرد درباشد !
سر کشتی آرزوت ببر
قعر دریاست ، جای طالب در
طالب در و آنگهی کشتی ؟!
درنیابی نیت بدین زشتی!

مرد در جوی را بدریا بار
جان و سر دان همیشه پا ی‌لفزار
سفر آب را بسر شو پیش
اندر آموز هم زسا یهٔ خویش

بیخو دا ن را ، ز عشق فایده‌ایست
عشق و مقصود خو یش ؟بیهده ایست !
نیست در عشق حظ خود موجود
عاشقانرا چه کار با مقصود ؟
عاشقا ن سر نهند در شب‌تار
توبرانی که چو نبری‌دستار!
عشق ومقصود ،کافر ی باشد !
عاشق از کا م خودبری باشد !

عاشق آنست کوز جا ن وزتن
زود بر خیزد او نگفته سخن
جان و تن رابسی محل ننهند
گنج راسکهٔ دغل ننهند

و در دیوان ، سالك عاشق ر اتوصیه میکنند :

خیز ای بت و در کوی —
—خرابی قد می زن
باشیفتگا ن سر —
—این راه د می زن !
برعالم تجر ید
زتفرید رهی ساز
در بادیهٔ حیر
زحیر ت علمی زن

بر هر چه ترانیست
زبهر ش میراند وه
و زهر چه تراهست
ز اسبا ب ، کمی ز ن
جمع آر همه تفر قهٔ
ـ خویشس بجهد ت
بر ذات دعاوی
زمعانی ر قمی زن !
از علم و اشار اتو ـ
ـعبارات حذرکن
ورز زهد و کراما تـ
ـگذ شته، ند می زن
از کفر زتو حید
مگو هیچ سخن هم
پیرا من خود زین
دو خطر ها حر می ز ن
چون فرد شد ی زین ـ
همه احوا ل ، بتصد یق
در شا هر ۀ فقرو ـ
حقیقت ، قد می زن

قافیه این غزل دیگر اونیز امرفعل«زدن» است .

ای برادر ، در ره معنی قـــد مهشیا رز ن
در صف آزادگا ن ، چو ن د مزنی ،بیدا ر زن
شو خرد راجسم ساز و عقل‌رعنا رابسوز
تیغ محو ، اند ر سر ای نفس‌است کبار زن
گام زن مردانه وار و بگذ ر ا زموت و حیا ت
از دو کون اند، گذر ، لبیـک‌محرم وارز ن
از لباس کفر و ایمان ، هردوبیرون آی زود
بر دبار ی ، همچو ابرا هیم‌ادهم وار زن
مال را دجا ل دان و عشـق راعیسی شناس
چون شدی ازخیل عیسی ،گردن‌دجال زن !

امر فعل «زدن» را از آن بکار می‌برد ، که اند رز هدی اواز همیـن جمله است :

از برای آبرو ی عاشقا ن ،بردارعشق
عقل رعنا را بر آر و آتش‌اندردارزن

د رمیان عاشقا ن ، بی آگهی‌چشم و دهان
اشک عاشق و ار پا شرونعره‌عاشق وارز ن
خلا صه آنکه ر هنمای ر ا معشق‌همان عشق است :
مرد را درد عشق را هبر است
آتش عشق مونس جگر است !
هر کرا درد ر اهبر نبو د
مرو ر ا ، از آن جهان خبـــر نبود
و همان عشق ، نیرو ی عاشقی‌رابخشا ید :
طفل را باز عشق پیر کند
باشه راعشق پشه گیر کند
واگر عاشق سخن نگو ید ، حا ل‌او خود معنی سخن دارد :
آنکس در راه عشق‌خامو ش‌است
نکته گو یست اگر چه ناطق‌نیست
زیرا:
آنرا کز تو خو ن ریختی ازشوق، نیاید
ازلذت تیغ تو از آن کشته‌فغانی!
عاشقا ن خود ایـــــن راه ر اپسند ند :
عاشقا ن را درین ره جانسو ز
تپشس راز به که تابشس رو ز
وپیوسته دعا میکنند :
ای نهان دا ن آشکار امین
تورسانی گمان مابه یقین
می دانند که معر فت خـدا ی‌حاصل نشود جز به لطف خدای :
بخودش کس ، شنا خت نتوانست
ذات او هم بدو توا ن دانست
نیست از راه عقل وو هم وحواس
جز خدا ، هیچکس خـدا ی‌شناس
وعاشق همه را از خدا خوا هد:
هر کجا چشمیست بینا
بار گاه عشق تست
هر کجا گو شیست وا لا
عشق آواز تست !

وچنان باشد که پا کان بــــرگزیده را کراما ت ،وانبیـــاء را معجزه نصیب شود :

در دوعالم یکی کند صادق
سه سه منزل یکی کند عاشق

هر کرا عون حق حصار شود
عنکبوتیش پرده دار شود

وسنایی آرزو مند مستی قرب ت وبادهٔ جاودان است :

چون جمال قرب و شرب لایزالی در رسید
جامه چون عاشق دریم و شورچون مستان کنیم !

وجز سر در باختن ، راهی رانمی داند که منزل اول ووا پسیـر عشق است :

راه عشق ، از روی عقل ، از بهرآن بس مشکل است
کان نه راه صورت و پا یست،کان راه دلست !
بر بساط عاشقی ، از روی اخلاص و یقین
چون ببازی جان و تن ، مقصودآنکه حاصلست
زینهار ، از روی غفلت ، این سخن بازی مدان
زانکه سر در با ختن ، درعشق اول منزلست !

* * *

آدرس

ادارهٔ مجلهٔ ادب، پوهنځی ادبیات وعلوم بشری

پوهنتون کابل ، کابل ، افغانستان

تیلفون: ۴۲۰۵۶، ۴۱۳۶۲

* * *

ADAB

QUARTERLY LITERARY DARI MAGAZINE

OF THE

Faculty of Letters and Humanities

Kabul University

Kabul, Afghanistan

VOL. XXV, NO. 3, DEC.20, 1977.

Editor

POHANDOY SH. ALI AKBAR

Government Printing House